

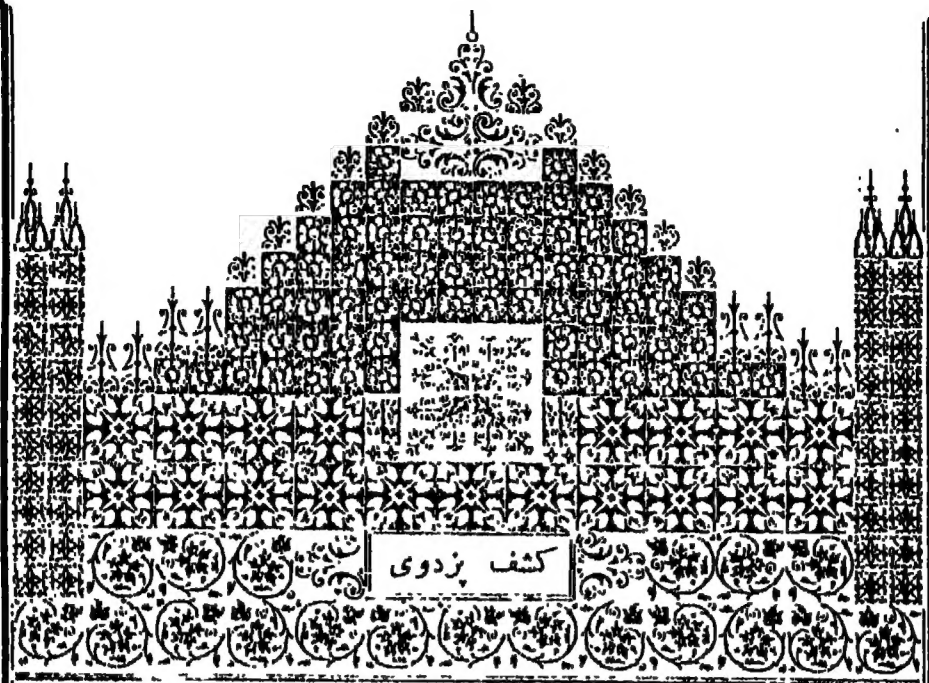
# كشف الأستار عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف  
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري  
المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

الجزء الأول

الفايزون الخليل بن الطيب بن النسي

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شهر  
القاهرة ٢٠٥٦٨٨ - ٢٤٧٥٧٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلا مظاهره ومعونه \* ومقدر القسم لطبقات  
الانام بلا كلفة ومؤنة \* شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله \* ناهج مناهج الحلال  
والحرام بكرمه ونواله \* مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه \*  
مذئذ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه \* الذي اكل بعنايته رونق  
الدين وابهة الاسلام \* وصير برطابته الملة الحنيفة مرتفعة الاعلام \* نحمده جدا تاه  
في وصفه افهام العقلاء \* ونشكره شكرا حار في قدره اوهام الالباء \* على ما اوضح مناهج  
الشرع ورفع معالمه \* واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه \* ونشهد ان لا اله الا الله وحده  
لا شريك له شهادة رقت عروقها في صميم الجنان \* ودعت صاحبها الى نعيم الجنان \* ونشهد  
ان محمدا عبده ورسوله الذي جيله الله من سلالة الجعد والكرم \* وبهشه الى كافة الخلق  
والامم \* فابان معالم الدين واثاره \* واضاء سبل اليقين ومناره \* حتى سطع نور الشرع  
عن ظلام الجفاء بحسن عنايته \* وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته \* صلى الله  
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقرار دينهم بغمام الشك والبداء \* ولم تعجب انوار يقينهم  
باكام الاهواء \* صلاة تجدد على تعاقب الليالي والايام \* وتزايد على انتفاص الشهور  
والاعوام \* وسلم تسليما \* (وبعد) \* فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل \*  
واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل \* اذهى الطريقة المملوكة لتبيل السعادات في الدنيا \*  
والمراقبة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى \* بنورها بهتدى من ظلمات الغواية

الى سبيل الرشاد \* وبينها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد \* لاسيما علم  
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك \* وادقها مسالك \* واعملها عوائد \* واتقنها  
فوائد \* لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار \* ونجوم سماء الفقه والحكمة مطبوسة  
الانوار \* لاتدخل ميامنه تحت الاحصاء \* ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء \* ثم ان كتاب اصول  
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم \* والجبر الهمام المكرم \* العالم العامل الرباني \* مؤيد المذهب  
النعماني \* قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر  
الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين الزيدوي نعمه الله بالرخة والرضوان \*  
واسكنه اعلى منازل الجنان \* امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسعوا \*  
وحل محله مقام الثريا مجدوا وعلاوا \* ضمن فيه اصول الشرع واحكامه \* وادرج فيه مابه  
نظام الفقه وقوامه \* وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب \* صحيح الاسلوب مليح  
التركيب \* ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مربية \* وليس وراءه عبادان قريبة \*  
لكنه صعب المرام \* ابي الزمام \* لاسبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايبه \*  
ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه \* الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله \* وشد  
حيازه للاحاطة بجلته وتفصيله \* بعد ان رزق في اقتباس العلم ذهنا جليا \* وذرا من هو  
اجس اضاليل البني خليا \* وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع \* واجاط بما جاء فيها من المنقول  
والمسموع \* وقد سألني اخواني في الدين \* واعواني على طلب اليقين \* انا كتب لهم  
شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقاها \* ويرفع عن اللطائف المستترة في مبانيه  
بجوابها \* ويوضح ما لبهم من روزه واشاراته المعضلة \* وبين ما اجل من الفاظه وعباراته  
المشكلة \* نظما منهم اني لما استسعدت بخدمة شيخني \* وسيدى وشدي واستاذي وعي \*  
وهو الامام الحق الرباني \* والقرم المدقق الصمداني \* ناصب رايات الشريعة \* كاشف  
آيات الحقيقة \* فتاح اقفال المشكلات \* كشاف غوامض المعضلات \* فخر الحق والدين \* ملاذ  
العلماء في العالمين \* قطب المهجدين \* ختم المجتهدين \* محمد بن محمد بن الياس المايهري  
افاض الله عليه سبعا لنعامة وغفراته \* وصب عليه شتا بديب اكرامه ورضوانه \* ونشأت  
في حجره برواتب بره وافئذاله \* وربيت في بيته بصنائع جوده ونواله \* لعل فزت بدرر  
من غرر فرايده \* واخذت حظا وافرا من موايد فوايده \* وانه قد كان مختصا من بين العلماء  
باتفاق الانام \* بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير \*  
وتشبث باهداب المعاذير \* علما مني بانى لست من فرسان هذا الميدان \* ولا لي بالبلاء في موافقه  
يدان \* وان انا من ذلك وقد تصيرت الفحول في حل مشكلاته \* بعد ان الكهم في بحثه وتقيره \*  
وعجزت التحارير عن درك معضلاته \* مع حرصهم على تحقيقه وتفكيكه \* فلم يزد هم ذلك  
الا ابالة في الاصلاح على \* والاقامة في مواقف الانتراج لدى \* فلم اجد بدا من انجاح  
مسئولهم \* ولا مندوحة عن تحقيق مأمولهم \* فاجبتهم اني ملتصقهم تقاديا من عقوقهم \* وسعي

الى اداء حقوقهم \* وشرعت في هذا الامر العظيم المهم \* والخطب الجسيم المدلهم \* مستعينا  
بالله الكريم الجليل \* راجيانه ان يهديني سواء السبيل \* متوكلا على كرمه الشامل في طلب  
التوفيق لاتمامه \* معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه \* راغبا اليه  
في ان يجعل ما قاله خالصا لوجهه الكريم \* متعوذا به من ان يلقاني بسخطه وعقابه الاليم \*  
مبتهلا اليه في ان يحفظني عن الخطاء والزلل \* ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول  
والعمل \* متضرعا اليه في ان ينفعني به واثمة الاسلام \* ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار  
السلام \* ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض مخفية عن الابصار \* ناسب ان سميته كشف  
الاسرار \* وارجو ان يكون كتابا سبق قامة الشروح ترتيبا وجمالا \* وفاق نظائره تحمقا  
وكلا \* ومن نظريه بعين الانصاف \* عرف دعوى الصديق من الخلاف \* ثم اني وان لم آل جهدا  
في تأليف هذا الكتاب وترتيبه \* ولم ادخر جدا في تسديده وتهذيبه \* فلا بد من ان يقع فيه  
عثرة وزلل \* وان يوجد فيه خطأ وخطل \* فلا يتجرب الواقف عليه فان ذلك مما لا يخو  
منه احد ولا يستنكفه بشروقه وروى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنف  
هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله  
عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها  
ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزي قرأت  
كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن مرة الا وكان نقف على خطأ فقال الشافعي هيه  
ابي الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه قالما قول بمن وقف عليه بعد ان جانب التمهيب  
والتعسف ونذورا ظهره التكلف والتصلف \* ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان \*  
اداء لحق الاخوة في الايمان \* واحرازاً لحسن الاحدوثة بين الانام \* وادخاراً لجزيل  
الثوبة في دار السلام \* والله الموفق والاثيب عليه اتوكل واليه ائيب ( قال العبد الضعيف  
عبد العزيز بن محمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شيخني  
واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آتفا قراءة عليه بسر خسر في المدرسة الملكية العباسية قال  
حدثني به استاذي ائمة الدنيا ظهر كلمة الله العليا شمس الائمة شهاب بن عبد الستار بن محمد الكردي  
من اولاد الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم المدام بدر  
الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي المعروف بنفواهر زاده روايا عن حاله  
هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني قال  
حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن اسجد النسفي عن الشيخ الامام  
المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله ( الحمد لله خالق النسم ورازق القسم )  
جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به  
وعلا بقروله عليه السلام كل امرئ بال لا يردأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على  
الجميل من نعمة وغيره يقال حديثه على انعامه وحديثه على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول يزدوي  
لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن  
الرحيم الحمد لله  
خالق النسم ورازق  
القسم



الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرده البارى سبحانه يجرى  
 في وصفه بجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سمياى هل تعلم  
 احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم  
 لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع  
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل  
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع  
 للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التمجيد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف  
 بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ماله وما عليها قال  
 خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل  
 الواجبات والخلق ههنا بمعنى اليجاد والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وفي  
 المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله باري النسم ولما  
 كان الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق  
 العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من  
 الخير وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم  
 لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان في اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان  
 ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رواية صنعة الترسيع قوله (مبدع البدائع  
 وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لا على مثال والبدائع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع  
 الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكمال وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو  
 بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذي فيه اعموذج من جميع ما في هذا  
 العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على  
 هم شتى وطبائع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد منهم الى  
 ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدى في العاجل الى التقاتل والتفاني وفي  
 الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق  
 واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة  
 وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فان تصيب ديننا على  
 انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع ديننا رضيا وانتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس  
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرأنا على الحال في قوله عز اسمه كتاب  
 فصلت آياته قرأنا ربنا مع انه ايس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته في حال  
 كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق  
 لذوى العقول باختيارهم الصمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز  
 وجل ورضيت لكم الاسلام ديناً اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدائع  
 وشارع الشرايع  
 ديناً رضياً ونوراً  
 مضياً

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقل اديانا رضية وانوار امضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان بصير المراتب بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد و لازم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجهها غمر ملتبسا بالقو اذ التباسا \* يضى كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا \* فاستعمله بالمعنيين والازوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور لولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلناه الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلاء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله (وذكر الانام ومعلية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكر كم اى شرفكم ص والقرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحده من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم من الافات والفناء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تعيثهم فيها سلام سلام عليكم طيبتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلال نعم الله تعالى على عباده وكال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بما واجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق الجهاد لا يتيسر الا باعانه وتيسيره قال احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احده على حسب وسعى وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب الزم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نسب الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدور للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المفعول وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطية قال عليه السلام كل خطية ليس فيها تشهد فهي كالبيد الجذماء

وذكر الانام ومطية الى دار السلام احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونبيل اسباب الفقران واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله

قوله ( واصل عليه وعلى آله واصحابه ) اي ذريته واصحابه اي متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلي كل مؤمن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكور بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لانتضيلهم على الانبياء اذ لا فضل لولي على نبي قط قوله ( السلم نوعان ) اختلف في تفسير العلم فقل لا يمكن تعريفه لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فاول علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تميزا لا يختل النقيض وقوله لا يختل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقبل هو صفة ينتج بها عن الحى الجهل والشك والظن وانسهو واختار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هى به نعم انه عام يتناول علم النحو والطلب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يسميه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس مختصرا عليهما لانه اعم من ذلك لا يقتيد وهو ان يقال المراد العلم المجبى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور قائده في الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لاتقدم علماء فى مقابله علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم بالحياة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كازعت المعتزلة من نفي الصفات ولا كازعت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالامروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحزمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت في المشروعات لكنهما الكونيهام مضمومة افردت بالذكر والاسل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقرؤا برسالته النبي عليه السلام وبتحقيق القرآن واتحلوا تحلة الاسلام لانهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان مذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثوية والفلاسفة فلا يرفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لاتنكار الخصم حقيتها فليتمسك اذن بالمعقول الصريف وبجانب الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى تمسك بالكتاب والسنة بجانب الهوى نفسه وبجانب لما أحدثه غيره في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما هو وانفسه ولا على ما يوافق ما بدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من النجر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تعالى ويوم بعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

واصل عليه وعلى آله واصحابه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن على بن محمد البردوى رحمه الله السلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة وبجانب الهوى والبدعة و لزوم طريق السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى كان عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعنى اباحيفة وابا يوسف ومحمد وعامة اصحابهم رحمه الله وقد صنف ابو حنيفة رضى الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات

ما قالت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة  
ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار من المؤمنين ومثل حملهم المشية  
في قوله تعالى تفضل من تشاء ونظائر على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول  
اشرورو والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة  
اى عقيدة الصحابة ادركنا ما شاذنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا  
اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر  
ابن غياث المريسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال  
دعوى من زعم من المعتزلة ان اباحية رحمة الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه  
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب النواهر انه كان  
من اصحاب الراى وانه كان يقدم الراى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد  
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف  
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر  
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم  
لم يزل طالما بعلم والعلم صفة في الازل وقادر بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه  
والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله وفعلة صفة في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله  
صفته في الازل والمفعول مخلوق وفعلة الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة  
فن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير  
والشر من الله غر وجعل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته  
وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا  
فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها  
بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه  
وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه وامام مسئلتنا الاستعاذة والاصليح فواجبتهما في النسخ التى  
كانت عندى من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه  
لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستعاذة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستعاذة  
ورد فيه القول بالاصليح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستعاذة ورد القول بالاصليح مطلقا  
فلعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بدينه) اى  
قال فيه قد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد  
ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنوب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين  
ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحترق احب اليه من ذلك ولا يخرج  
به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رجدا لله فاقولك في اناس رويوا ان المؤمن اذا زنى  
يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم في قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير  
والشر من الله وان  
ذلك كله بمشيته  
واثبت الاستعاذة  
مع الفعل وان افعال  
العباد مخلوقة بخلق  
الله تعالى اياها كلها  
ورد القول بالاصليح  
وصنف كتاب العالم  
والتعلم وكتاب  
الرسالة وقال فيه  
لا يكفر احد بدينه  
ولا يخرج به من  
الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبهم لهم تكذبا للنبي صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذبا بالرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شيء تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا للنبي وبالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى والاذن يأتيناها منكم فقلوه منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلما بدين من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا تزيل عنه اسم الايمان ونسبه مؤنث حقيقة \* ويترجم له اي يدعي له بالرجعة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترجنا عليه اي لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه بالعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاي الذين ركب هذا العبدان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمه هذه الشهادة اذ ليس شيء يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصر من بيضة في جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم \* وكان في علم الاصول اماما صادقا اي اماما على التحقيق والشيء اذا بلغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اي صادق الجملة وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى \* قدم صدق \* وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة وبما يدل على تجرئه في ما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا عطيت جدلا في الكلام فضي دهره اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكانا كثيرا صاحب الخصومات بالبصرة فدخلتما نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احدا جادل من المعتزلة لان ظاهرا كلاهم يمدونه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبدأ الكلام واما الروافض والذين يخالفون الحق فكما بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارضها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شيء مما ندره نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف وامل بحقائق الامور ثم لم ينهوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهي ورأيت خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلاهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترجم له وكان في علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله



ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من افورهم ذلك تركنا المنازعة والخصومة في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رأيت من يتنحل الكلام ويتجادل فيه قوم ليس سيماهم المتقدمين ولا مهاجمهم مهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون بخالفه الكتاب والسنة والسلف الصالح فنجرتهم والله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله قوله (ودلت المسائل المتفرقة الى آخرة) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا او لا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة فرقة فصار الكل اثنتي عشرة فرقة على ما عرفت في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالبحر فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بصلوات امامه فسدت صلواته لان امامه في زعمه مختل فلو كان كل مجتهد معصيا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كالمصلوا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقبة كل جهة مختصة بتحريمها اذ اجتهد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين ككل الميتة ثابت في حق المضطردون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتد العير الحقيقية بتلك النسبة ككل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتدده مختلنا مطلقا فوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما وجب فساد الصلوة كالتوضي اذا اقتدى بالتيمم صح صلواته عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الفرما او الورثة لا آخذ كشيلا من الغريم ولا من الوارث هو شيء احتياط به بعض القضاة وهو جور سمي اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد معصيا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانته حتى لا يحنث وان لم يأتته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا يجوز ولذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بغيرية فضل الرجلين وفيه رد لذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمعقد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلّفوا في جوازه بقوله بمعقد العز  
من المعقد فقال ابو يوسف لا بأس به للمحدث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله  
لا يجوز انه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه  
قديم ازل والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة  
واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى  
الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا  
وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد  
لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحلف فاجرى عليه الحد لا يحصل  
له التطهير به من غير توبة وتتم للمحدث الوارد فيه اليه اشتر في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب  
المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنو مسائل لا تعد  
ولا تخصي على اختيار العبد وفيها رد لمذهب الجبرة ثبت انهم لم يعملوا الى شيء من  
مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولانهم عم نفي جميع الاهواء عنهم  
لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم  
قالوا) بكسر الهزة على انه كلام مستأنف لا يفصحها عطف على انهم لم يعملوا لانه لم يوجد  
في المسائل ما يدل على حقيقة رؤية الله تعالى وحقيقة ما ذكره ولكنه ذكر في الفقه الاكبر  
والله تعالى يرى في الآخرة يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا شبيه  
ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة \* وحقيقة عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه  
الاكبر واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار  
كاهل الجحيم ولبعض المسلمين ومن جاد بن ابي حنيفة انه قال سألت ابي عن عذاب القبر  
أحق هو فقال هو حق انت به السنف وجاءت به الآثار \* وحقيقة خلق الجنة والنار  
اقرؤا بخلق الجنة والنار وبأنهما موجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان  
الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدأ ولا تموت الحور ابدأ ولا ينفى عذاب الله تعالى ولا ثوابه سبدا  
\* حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى يا كافر وهو جهنم  
ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم  
القيامة كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ  
ومن مذهبه ايضا انهما مع اهل بيتهما تقنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه  
لا فعل لاحد على الحقيقة الا لله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحرکها  
الريح والانسان يحرك في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية  
وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة  
من البعث بمداموت وقرآء الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور  
في الفقه الاكبر \* على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقيقة  
رؤية الله تعالى  
بالابصار في دار  
الآخرة وحقيقة  
عذاب القبر لمن شاء  
وحقيقة خلق الجنة  
والنار اليوم حتى  
قال ابو حنيفة لجهنم  
اخرج عنى يا كافر  
وقالوا بحقيقة سائر  
احكام الآخرة على  
ما نطق به الكتاب  
والسنة وهذا فصل  
يطول تعداده



قل يحيا الذي انشأها اول مرة فن اوتى كتابه بينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتى كتابه بينه فبقولهاؤم اقرأوا كتابه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاهل الكبائر من امي وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما ينبت الاعتقاد به قوله ( والنوع الثاني علم الفروع ) وهو الفقه سمي هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة الكتابية فيه . مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول علم السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاً له من هذا الوجه اذ الفرع على ما قيل هو الذي يفتقر في وجوده الى الغير \* وهو ثلاثة اقسام اي ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان قهها علم المشروع بنفسه اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه اتقان المعرفة اي احكام العرفان بذلك المشروع \* وهو اي ذلك الاتقان هو معرفة النصوص بمعانيها اي مع معانيها كقولات دخلت عليه بدياب السمر اي معناه واشترت الفرس بلجامة وسرجه اي معناه او معناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى ثبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذاً من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظة الثابت وثلاث بدون الهاء \* وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق صرف الحكم في غير السيلين ومثال ضبط الاسل بفروعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد يقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب \* والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذا ابتلاه يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم او لا ثم ادخل العمل في قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لاننا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالقييد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المتبين والنجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع اننا لانعلم ان دخول العمل في التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلاً بانه حساس متحرك بالارادة وقيمته بانه انواع انسان و فرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضربه وان كان ما را المحبوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم نسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحاً

والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان قهها

وقد دل على هذا

المعنى ان الله تعالى  
سمى علم الشريعة  
حكمة فقال يؤتى  
الحكمة من يشاء  
ومن يؤت الحكمة  
فقد اوتى خيرا  
كثيرا وقد فسر ابن  
عباس رضى الله  
عنه الحكمة في  
القرآن بعلم الحلال  
والحرام وقال ادع  
الى سبيل ربك  
بالحكمة والموعظة  
الحسنة اى بالفقه  
والشريعة والحكمة  
فى اللغة هو العلم  
والعمل فكذلك  
موضع اشتقاق هذا  
الاسم وهو الفقه  
دليل عليه وهو العلم  
بصفة الاتقان مع  
انصال العمل به قال  
الشاعر ارسلت فيها  
قرما ذا اتمام \* طبا  
قة بها بذوات الابلام  
سماء فقيها لعله بما  
يصلح وبما لا يصلح  
والعمل به فن حوى  
هذه الجملة كان فقيها  
مطلقا والافه فقيه  
من وجه دون وجه  
وقد ندب الله تعالى  
اليه بقوله فلو لا نفر

مستقيما ثم استدل على ما ادعى فقال \* وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجود  
الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه  
وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجبل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو  
الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القايح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعها عن  
الحدة والجوحة وذكر فى الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعاني  
كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبائى العبودية فلان  
يعود العقل معترفا بقصوره اجده من ان يتهم باربه فى اموره والتكبر فى قوله تعالى خيرا  
كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من  
تعظه انك تصحح بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة  
ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان  
النبي عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السأمة فلما الحكمة فحسنة انما وجدت اذهى  
عبارة من القول الصواب والفعل الصواب قوله ( قال الشاعر ) وهو روبة ارسلت  
فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان وضع الارسال وعملها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا  
فيهم منذرين لالتعبدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى \* والقرم البعير المكرم  
الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل لاسيد قرم تشبيهه به \* والاقحام  
القاه النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزى در چیزی بعنف والطب  
هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهزة جمع بلمة يقال ناقه بها بلمة شديدة اذا اشتدت  
ضيقها اى رغبتها الى القمل وبكسر الهزة مصدر ابلت الناقة اذا ورم حياؤها من  
شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق  
عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع \* فن حوى اى جمع \* هذه الجملة اى الوجود الثلاثة  
\* كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما \* والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجهين \* فهو  
فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع  
حقيقة قاصرة قوله ( وقد ندب الله تعالى اليه ) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى  
بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبانه  
ان الشرح قد ورد بفصائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفصائل  
منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل  
قوله تعالى لمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الجمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره  
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالَم سبعين مرة وما روى  
انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء  
السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه  
ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من ألف عابد ورد فى جميع بين

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة  
 الشيطان وصحكته فكيف يكون منه اشد عليه من الف تاجد وذكر الامام الغزالي  
 رحمه الله في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم  
 الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلاها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على  
 علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله  
 تعالى ليتفقهوا في الدين وليندروا قوههم والانداد بهذا النوع من العلم دون تقاريع السلم  
 والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا ينفذ احد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله  
 وروى ايضا موقفا عن ابي الدر داء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد  
 مقنا وسأل فرقد السخى الحسن عن تى فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن  
 ثكلت اهلك فريقدوه لرأيت فقهيا بعينك انما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة  
 الحسير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اغراض المسلمين فكان اسم الفقه  
 متاولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فجرد الاسم له لاغراض الجاه  
 والاستباج استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام  
 لتأكيد التنى ومعناه ان تنفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه  
 اوصح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجب لوجب التفقه على الكافة لان طلب العلم  
 فريضة على كل مسلم ومسلمة فلو لا شراى حين لم يمكن تنفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا  
 نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم الفقير ليتفقهوا في الدين  
 ليتكفوا الفقاها فيه ويتبحشوا المشق في اخذها وتحصيلها وليندروا قوههم وليعملوا  
 غرضهم ومرمى همته في التفقه انداد قوههم وارشادهم والتفقه لهم لا ما يتخونه الفقهاء من  
 الاغراض الحسية وتؤمونه من المفاصد الركيكة من التصدرو والترؤس والتبسط في البلاد  
 والتشبه بالثلمة في ملابهم ومراكمهم ومنافسدة بعضهم بعضا وفشوداء الضرائر  
 بينهم وانتلاب حقائق احدهم اذا لمح بجمرة مدسة لاخر او شرذمة جتوا بين يديه  
 وتهالكه على ان يكون موطلا العقب دون الناس كاهم فبا افسد هؤلاء من قوله عن  
 وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فساد لعلمهم يندرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا  
 عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بمثا  
 بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل في المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم  
 الى النغير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة  
 منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا يتقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد  
 الاكبر لان الجدال بالجملة اعظم اثر من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق  
 الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم وليندروا قوههم وليندروا الفرق الباقية قوههم النافرين  
 اذ ارجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار  
 وهو الدعوة الى العلم  
 والعمل به وقال النبي  
 صلى الله عليه وسلم  
 خياركم في الجاهلية  
 خياركم في الاسلام  
 اذا فقهوا وقال اذا  
 اراد الله بمعد خيرا  
 يفقهه في الدين

الى المدينة لتفقه كذا في الكشف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني . مارضة بقوله تعالى انقروا خفافا وثقالا لا تقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب تفر الكل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هي مجعولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في شرح التأويلات والامذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المذنب اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى طعام لذيقه وقال لا تأكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا ثبت انه لا بد للامذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قوههم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما ينذروا به ثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حترضهم ههنا عليه ثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فمن معادن العرب تسالونني قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقهاهم وفقه فقاها اذا صار فقها قوله ( واصحابنا ) اى اصحاب مذهبناهم ابو حنيفة رح واصحابه \* هم السابقون اى المتقدمون \* في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ قايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل الجهود في تلك \* ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الا على والافصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية بحرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض الالمام على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانه تقلب في الصفات الجارية بحرى الاسماء الى الياء من غير حلة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشف القصوى كالقودى في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما استعمل استصوب مع مجيئ استصاب واغلبت مع غالت \* الرباني في المتأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفي الكشف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعمله بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالمحياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب \* والقدة من الاقتداء

و اصحابنا هم  
السابقون في هذا  
الباب ولهم الرتبة  
العليا والدرجة  
القصوى في علم  
الشريعة وهم  
الربانيون في علم  
الكتاب والسنة  
وملازمة القدوة

كالاسوة من الايتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة أى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلزمون  
طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من  
الاجماع ثم القياس وبسلكون نهجهم ولا يخفرون من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم فى  
استخراج الاحكام واستنباطها قوله ( وهم اصحاب الحديث والمعاني ) ولما طعن الخصوم  
فى ابي حنيفة واصحابه رجعهم الله انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث يعنى به انهم وضعوا  
الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأهم قبلوه والاقتدوا برأيههم على الحديث ولم  
يلفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكي ان الشيخ المصنف  
رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله بخارا باشارة اخيه الشيخ الانام سدر  
الاسلام ابي اليسر وافهمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تسرت لاصحاب  
ابى حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فردفه فى هذا التعصيف وقال وهم اصحاب  
الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اى سلوها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا  
فلانهم سموهم اصحاب الراى تعبيراً لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال  
والحرام واستخراجهم المعاني من الخصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفرعهم  
عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فذهبوا انفسهم الى الحديث واما حنيفة  
واصحابه الى الراى والراى هو نظر القلب يقال راى رأيا بدليد وراى رؤيا بغير  
توهم بخواب ديد وراى رؤية بفتح ديد وفى المغرب الراى سائرناه الانسان واعتقده  
واما تفصيلا فماروى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلسنا  
اوقاتا وكنته فى مسائل كثيرة فلما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه فى معنى وجدة  
وروى انه كان ينظر فى كتب ابي حنيفة رجعها الله وتفقه بها وعن حرمله انه سمع الشافعى  
رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابي حنيفة رح وعنه ابي عبد القاسم  
ابن سلام عن الشافعى انه قال من اراد النقد فليزمل اصحاب ابي حنيفة رح والله ما مدرت  
فقهيا الا باطلاعى فى كتب ابي حنيفة لو خلفته قد لارمت بمجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا  
وقع فى ابي حنيفة فدعا وقال يا هذا اتقع فى رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم  
وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل  
فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقه فى النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما  
خالقه فى الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيسه بينه وبين الكل قوله  
( وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا وجمالا اما تفصيلا  
فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناهضا ومنسوخا كما فى القرآن وكان الثمان  
جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
فاخذ به فكان بذلك فقها ومن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رح يقول عجباً للناس يقولون  
انى اقول بالراى وما انتى الا بالامر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذ الآثار

وهم اصحاب الحديث  
والمعاني اما المعاني  
فقد سلم لهم العلماء  
حتى سموهم اصحاب  
الراى والراى اسم  
للفقه الذى ذكرنا  
وهم اولى بالحديث  
ايضا

من أبي حنيفة ومن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صناديق من الحديث ما  
 اخرجت منها الا اليسير الذي ينتفع به \* وعن احدهما بن يونس قال سمعت ابا يقول كان ابو  
 حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح \* وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها  
 بهروفاً بالفقم مشهوراً بالورع واسع المال صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت  
 هارياً من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها  
 قوله من الصحابة واتباع اخذ به والاقاس فاحسن القياس \* وقيل لعبد الله بن المبارك المراد  
 من الحديث الذي جاء ( اصحاب البر أي اعداء السنة ) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحانه الله ابو حنيفة  
 يجهل جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شيء منه فكيف يكون من امدى السنة  
 انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون هواهم \* واما  
 اجابا فاذكر الشيخ في الكتاب \* والمرسل المطلق وهو في اصطلاح الحديث ما يرويه التابعي  
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب  
 والتمحي والجلس \* والمراسيل اسم جمع له كالناكير للناكير كذا في المغرب \* تمسك بالسنة والحديث  
 السنة اعم من الحديث لانها تناول الفعل والقول والحديث يختص بالقول \* وقيل انما جمع  
 بينهما لا يترجم ان ذلك العام قد خص منه فأكده بذكر الحديث والظاهر انهما مترادفان  
 ههنا ورواها اي اعتقدوا ان العمل به اي بالمرسل مع صفة الارسال \* اول من الراي \* اي من العمل به  
 \* كثير من السنة \* فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر اقرى ما من خسين جزاً او اقل او اكثر \*  
 \* وعمل بالفرع \* وهو القياس \* بتعطيل الاصل \* اي ملتبساً به يعني عمل بالقياس معطلاً للاصل  
 وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقرر للاصل لا معطلاً له \* وقد مراراً رواية  
 المجهول \* وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين \* على القياس \*  
 حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقد واثقوا قول الصحابي لاحتمال  
 السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد بما ذكرنا في موضعه من اقسام السنة وابواب التبع  
 \* واذا ثبت ما ذكرناه من مذهبيهم كيف يظن بهم انهم كانوا يفتون على الراي على الحديث الصحيح الثابت  
 المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلوزع احدائهم خالفوا  
 الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة  
 آية او نحو ذلك على ما بين في لكتيب الطوان فاما ان يكون الراي عندهم \* قدما على السنة  
 كما ظنه الطاعن فكلما قوله ( لا يستقيم الحديث الا بالراي ) اي باستعمال الراي فيه بان يدرك  
 معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام ولا يستقيم الراي الا بالحديث اي لا يستقيم العمل بالراي  
 والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه \* مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين  
 ارتضا بالبن شاة هل ثبت بينهما حرة الرضاع فاجاب بانها ثابتة بما يقوله عليه السلام كل صبيين  
 اجتمعا على ثدي واحد خرم احدهما على الآخر فخطأ لقوات الراي وهوانه لم تأمل ان  
 الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما ثبت بين الاديين لا بين الشاة والادمي \* وسمعت

الاراي انهم جوزوا  
 نسخ الكتاب بالسنة  
 لقوة منزلة السنة  
 عندهم وعلموا  
 بالمراسيل تمسكا  
 بالسنة والحديث  
 ورواها العمل به مع  
 الارسال اول من  
 راى ومن رد  
 المراسيل فقد رد  
 كثيراً من السنة  
 وعمل بالفرع بتعطيل  
 الاصل وقد مراراً  
 رواية المجهول على  
 القياس وقد مراراً  
 قول الصحابي على  
 القياس وقال محمد  
 رحمه الله تعالى في  
 كتاب ادب القاضي  
 لا يستقيم الحديث  
 الا بالراي

عن شيخنا رحمه الله أنه قال كان واحدا من أصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر \* ونظير الثاني ان الرأي يقتضى ان لا ينتقض الطهارة بالفهفة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بخارج الصلوة لكن ثبت بحديث الإعرابي أنها حدث فوجب تركه \* وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضا له بمقتضى الرأي لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأي به ثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر \* ولا يتخلجن في وهما ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالرأى والا رأى الا بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مقترا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الحجر الا بالعنب ولا العنب الا بالحجر فيبطل وليس الامر كذلك هنا لان الرأي ليس بمقتضى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كملة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء وهو كما يقال لا يصير السكر سكرا بغير الخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في سيرورته سكتين لا في وجوده فكذا هنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعي ولا رأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى \* يقال استراح فلان يزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه \* فمن استراح بظاهر الحديث \* اى كفى به واعرض عن بحث المعاني \* ونكل عن ترتيب الفروع \* اى اعرض عن نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن \* لبيان النصوص بمعانيها \* اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والجزاء الى تمام الاقسام المذكورة \* وتعريف الاصول بفروعها \* بمعنى بين فيه الاصول ثم بين على كل اصل فروعها بما يليق بذكره فيه \* على شرط الاختصار والاختصار قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبما فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخنا رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف او جز منه \* وما توفيق \* من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفقى بالمبنى للمفعول لا مصدر وفقى اى وما كوني موافقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الاممونه وتأيدته والمعنى انه استوفى ربه في امضاء الامر على سنته وطلب منه التأيد في ذلك \* والتوفيق جعل الشيء موافقا لشيء \* وتوفيق الله تعالى للعبد ان يعمل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يعمل بآيات قلبه موافقة لما سمعه \* اليه اشير في حصص الاتقياء \* والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب \* والانابة الاقبال اليه \* وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والابوة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

ولا يستقيم الرأي  
الا بالحديث حتى ان  
من لا يحسن الحديث  
او علم الحديث ولا  
يحسن الرأي فلا  
يصلح للقضاء و  
الفتوى وقد ملاء  
كتبه من الحديث  
ومن استراح بظاهر  
الحديث عن بحث  
المعاني ونكل عن  
ترتيب الفروع على  
الاصول انسب  
الى ظاهر الحديث  
وهذا الكتاب لبيان  
النصوص بمعانيها  
وتعريف الاصول  
بفروعها على شرط  
الايجاز والاختصار  
ان شاء الله تعالى وما  
توفيق الا بالله عليه  
توكلت واليه انيب  
حسبنا الله ونعم  
الوكيل



الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين \* وفي تقديم عليه واليه على الفعل  
اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخضعه بتقويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه  
بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال فوله ( اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله ان  
هذه الاصول ) اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيه السامع على ان ما ياتي اليه من القول  
كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له وبصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل  
عليه بكلية ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن موقعه واستمع في  
قوله تعالى واستمع يوم ينادى المناد \* وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال  
سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما قولك ثم حدثه بعد ذلك \* والاصول ههنا الادلة  
اذ اصل كل علم ما يستند اليه لتحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه  
الادلة \* والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العدل  
والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة  
ويكون اللام لاهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله \* او  
بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة  
المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من  
الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى  
المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقاها بالقبول \* ثم المشروع  
يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم  
ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالعنى بمجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات  
اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض \* وان كان المراد منه الاحكام  
لا غير وهو الظاهر فالعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة \* او هو اسم لهذا  
الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشرعية يقال شرع محمد كما يقال شريعته \*  
وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تنفيد  
الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول  
الدين ولقطة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعها قال تعالى شرع  
لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر  
تعظيما للاصول \* ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل  
اعتبار \* واعتقده بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف \* واخر الاجماع  
عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها جميعا وجبة للاحكام  
قطعا ولاتوقف في اثبات الاحكام على شئ فقد تمت على القياس الذى يتوقف في اثبات الحكم  
على المقيس عليه \* ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لا يتوقف في اثبات الحكم  
على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعاه \* والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع  
ثلاثة الكتاب  
والسنة والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا \* ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افردة بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه نشأ اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لافي اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلماذا وجب تمييزه عنها \* والاستنباط استخراج المساء من العين يقال بطل الماء من العين اذا خرج والنبت المساء الذي يخرج من البئر اوله ما تحفر وسمى النبت بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنن فاستعير لما يستخرج الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يحصل وبهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من الخصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه \* لولا المشقة ساد الناس كاهم \* والى ان حياة الروح والدين بالعلم والنوص في بحاره كالحياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها \* فاحييناه بلدة ميتا \* وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه \* واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كاهم موتى الالهة المودون الحديث \* ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتفاض الظهارة في الخارج من غير السيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط \* ومن السنة جريان الربوا في الجلس والتورية والحديد والصفير بالقدر والجلس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل مثل الحديث \* ومن الاججاع سقوط تقويم منافع المقصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقويم منافع البدل في ولد المفقور الثابت بالاججاع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن سارا اجاعا منهم على سقوط تقويمها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان \* قد قيل في وجه انتعصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متناولا وهو الذى تعلق بنظيره الاجماع وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب ولم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة \* وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة \* وافعال النبي داخلة فيها \* وبعض اصحاب الشافعى حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان متناولا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله \* والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم بشرط فهو القياس \* ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للإصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع  
القياس بالمعنى  
المستنبط من هذه  
الاصول

اما الكتاب فالقرآن

قوله ( اما الكتاب فالقرآن ) اعلم ان الحدونعنى به العرف لشيء لفظي ورسمي وحقيقي \* فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المستول عنه مرادف له كقولنا العقار الحجر والغضنفر الاسد لمن يكون الحجر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر \* والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القائمة عريض الانظار بادي البشرة \* والحقيقي ما انبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في جد الانسان هو جسم تام حساس متحرك بالارادة ناطق \* فالاولان مؤنهما خفيفة اذا المطلوب منهما تبديل لفظا بلفظ او ذكر وصف يتميز به الحدود عن غيره \* واما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحتترز من الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة وان يحتهد في اليجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذلك جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره ترينيات وتحسينات فلا يبالى بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد الحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم الحدود لانه لو لم يكن ملطدا لما كان مانعا لكونه اعم من الحدود ولولم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحدود وعلى التفديرين لا يحصل التعريف \* اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بمحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الاترى انة في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم تعرض للايجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود \* ثم قيل هو محدرسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قاله القرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه \* اي قرآنه وانه بمعنى المقروء هنا فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها \* فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمنقول لان المراد من المنزل ما نزل نطقه واهناه والوحي الذي ليس بمنقول ينزل الالهناه \* وبقوله على رسول الله عما نزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها \* وبقوله المكتوب في المصاحف عن نسخته تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارحوا بآية نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلات متواترا عما اختص بمنقول من ابي وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فمدة من ايام اخره متابعات \* وبقوله بلا شبهة عما اختص بمنقول من مسعود رضى الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلات متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيدا وهذا

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر \* فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل والبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التقويم ولان بعض الآية ليس بمجوز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصله للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف \* وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالنوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليهم السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا \* والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا انقرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق او وضع من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الاعلى هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهمذا افسر به \* ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازاً عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازاً عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي الغير المتلو كظنه البعض لانه ليس بداخل يجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفاً للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل فيحتمل ان يكون هذا تعريفاً للفنانيا للكتاب بالمعنى الثاني ان كان للتركع عموم عنده \* قال ابن الحاجب هذا تعديد لشيء بما يتوقف تصويره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل \* قلت ايسر الامر كما زعم لان الاصحاح لغة جمع الصحائف في شيء لا جمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحاف اى جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة جمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل انزال القرآن ولكون مناه معلوما مسموه مصحفاً لانه كان متفرقا في صحائف او لا فجمعه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وائى قدرايت دفاتر من الجامع الصحيح للجغارى مكتوباً عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من القرآن اصلاً ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوماً ولو لم يكن القرآن معلوماً لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفقات المصاحف مع انه يمكنه التخصيص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت به الصحابة من الوحي المتلو في الصحف فيندفع

المنزل على رسول  
الله المكتوب في  
المصاحف المنقول  
عن النبي عليه  
السلام نقل متواترا  
ملا شبهة

الدور \* فان قيل يلزم على المراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة التمل فانها دخلت تحت الحد وليست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانتفاء الوازم يدل على انتفاء الملزوم \* قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي واهله روى عن محمد بن حجة الله عليه ايضا ولهذا اختلف علماء تارخهم الله في المصلى يعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن اثنائه ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كالقراءة في الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وتداققت اليانين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا ينعون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التعشير والقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالجمرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا يتميز عنه فيجبل العادة السكوت على من يبدعها لولائه بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وأئمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر اراث الشبهة فلهاذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث التسمية وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا \* وانما يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكذبت للذين بها كما تكذب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القرآن والتسليم بمثلها يمنع الاكفار \* واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به \* واما جواز قرائتها للمحايض والجنب فذلك عند قصد اتيين كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما قوله ( وهو النظم والمعنى جميعا ) الى قوله على ما يعرف في موضعه اى المبسوط \* اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها \* ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرمي بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن \* وفي تعريف الخالص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى  
جميعا

فلا يجب فيه رعاية الادب \* والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم \* ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم \* ودعم ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة غير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشرح ذلك وأشار الى فساد بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا في المختار عندي ان مذهب مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا \* واجاب عما استدله الزاعم بقوله \* الا انه اي المكنى احصاه \* لم يجعل النظم كسائر الامور بل مبيى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة ادهى حالة المناجاة وكذا مبني فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن \* ولهذا تسقط عن المقتضى بحمل الامام عندنا وبحرف وسائر الائمة ع. مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيموز ان يكثري فيه بالركن الاسلي وهو المعنى بوصحه انه ركن اول اللغة فريش لانها اوضح اللغات فلما تيسر تلاوته تلك اللغة على سائر العرب ركن لتخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم وادن في تلاوته سائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اسلا واتسع الامر حتى حاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم ولعنهم ولعن غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اتزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلاً مع كل قدرته على لغة نفسه جاز للعربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود \* فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط لتسحق الخلف والسلم وسقوط شرط صلوة المسافر حتى لم يبق الا لزوم اسلا فاستوى فيه حال النجم والقدرة \* وفي قوله خاصة تنصبص على ان فيما سواه من الاحكام وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلاً وحرمة كتابة المحفف بالفارسية وحرمة المداومة والاصياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى \* ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس محفف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشيخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا حواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطاً لا على ان الظلم ليس بلازم للقرآن \* والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى \* ويؤيد ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن فيملىق بالانزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحايض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحايض بالفارسية جاز \* واجيب ايضا عن مجمل التلاوة بانها المحففة بالصلوة لان لسجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه

الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة وتسقط فيما لحق بها \* ومن المسائل بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآناً فيحرم منه تغير المنظر وقرائه للمناض والجانب كالنوراة والانجيل والاول احسن واشمل \* ثم الخلاف فيمن لا ينهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعنى وزاد بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضحكا معيشة تكما او مكان جزاء بما كسبا سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق \* وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اسما من تعدد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل \* وقيل الخلاف في الفارسية لانها قربت من العربية في الفصاحة فاما الفرائد بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح رجوعه الى قول العامة روى نوح بن ابي مرير عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله ( وجعل المعنى ركنا لازما ) الى قوله يعرف في موضعه اى جعل ابو حنيفة رحمه الله المعنى لازما في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازما في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر فالخاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدى الحالتين في الصورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفرقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لا يفرق التصديق والاقرار في لزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار \* ثم الغرض من اعادة قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكرناه لم يجعل النظم ركنا لازما لتحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا \* وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب \* ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الغرض في اركان الصلوة ركنا بعدما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء \* فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عند الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا يجوز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناو لا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونظيره بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس يكتب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة \* قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة بقيام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركنا  
لازما والنظم ركنا  
يحتمل السقوط  
رخصة بمنزلة  
التصديق في الايمان  
انه ركن اصلي  
والاقرار ركنا زائدا  
صلي ما يعرف في  
موضعه ان شاء الله  
تعالى



قال أبو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما  
 فيدخل تحت الخلد ويكون الخلد جاهلا ويفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا  
 متواترا بالكتابة والنقل حقيقة أو تقديرا أو نقول هو بسم الله المعنى بدون النظم ليس بقرآن  
 ولكنه لا بسم الله ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدثين هو متعلق بمعناه ويحمل قوله  
 تعالى فافروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لادليل لاحله  
 فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع ( اي لا يعرف احكام الشرع الثابتة  
 بالقرآن او احكام شريعة محمد اثباتا بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام  
 لتحصل معرفة الاحكام \* وذلك \* اي المذكور وهو اقسام النظم : المعنى \* فيما يرجع الى  
 معرفة احكام الشرع احتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم  
 وغيرها اذ هو بحر عميق لا يتعمق بجانبه ولا ينتهي غرائبه \* ولا يقال ليس شيء من القرآن بما  
 لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة الفرائض  
 على الجنب والخاص من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا  
 الاحتراز \* لا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت  
 ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله ( الاول في وجوه النظم )  
 وجده الشيء طريقه يقال ما وجد هذا الامر اي ما طريقه \* وقدم النظم لان التصرف في اللفظ  
 الموضوع للمعنى يقدم على التصرف في المعنى طبعيا يقدم وضما وكذا قدم المفرد على المركب  
 لهذا \* صبغة ولغة \* قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى  
 صبغى وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه فلان الصبغة اسم من الصوغ  
 الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة فالمفهوم من خروف ضرب استعمال آله التأديب  
 في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحيده بالسدادية وتذكيره وغير  
 ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب الآن في بعض اللفظان يخص  
 الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى  
 آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحد غير جمع وغير ذلك ولا تدل  
 هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد هي الحروف ثم  
 فيما نحن فيه دلالة اللفظ والصبغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلا تدل على الهيكل  
 المعروف ودلالتة هيئته تدل على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص  
 بالتعرض لمثل هذه العوارض فانهم \* وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالتة هيئته  
 على تكثره وعمومه \* وفي المشترك دلالة حروف القرء على الخيض او الطهر ودلالتة الهيئة  
 تدل على التوحيد ولكن الظاهر انهما ترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا  
 باعتبار التشكك والسماع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلمات انى لا تاق  
 بهذا الفن \* القسم الاول في تقسيم النظم نفسه بحسب توحده ومعناه \* والى الثاني في تقسيمه

وانما يعرف احكام  
 الشرع بمعرفة اقسام  
 النظم والمعنى وذلك  
 اربعة اقسام فيما يرجع  
 الى معرفة احكام  
 الشرع القسم الاول  
 في وجوه النظم صبغة  
 ولغة والثاني في وجوه  
 البيان بذلك النظم  
 والثالث في وجوه  
 استعمال ذلك النظم  
 وجريانه في باب  
 البيان

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك إما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم \*  
**والثالث** في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال ينصف بكونه حقيقة او مجازاً لا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان \* **والرابع** في وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام \* وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهراً وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظماً الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قول المشركين مثلاً ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالاً بالعبارة \* ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلى ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق \* ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعاً على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم \* ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعاً فكان الخاص اسم النظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضاً لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضاً وهذه الوجة كلها لا يخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف \* ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل ونسأخ لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تساهلاً ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرر على المعنى الوضعى او تجاوزاً عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلاً لكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعاً معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعاني الى القسمين الاولين \* **الوسع** والامكان \* مترادفان ههنا على قدر طاقة العبد \* واصابة التوفيق \* من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها \* قيل الماء القرآن \* نزل حياة الجنان \* كالماء للابدان \* والودية القلوب يختلف في ضيقها واصلها وصفتها \* فيقرر فيها بقدر اقرارها باليقين \* وتوفيق ربها باليقين \* ما هو اصفى من الماء المعين \* ومنه قيل (شعر) جميع العلم في القرآن لكن

والرابع في معرفة  
 وجوه الوقوف على  
 المراد والمعاني على  
 حسب الوسع  
 والامكان واصابة  
 التوفيق \*

تقاصر عنه افهام الرجال \* وانما يحقق قدتنا كد معرفة الشيء بذكر مقابله ونسبته فيه  
زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل \* وبضدها تبين الاشياء \* ثم في هذا  
القسم للم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف  
غيره اذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله في قسم آخر  
على حدة دون غيره \* واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام  
وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يتخلو من ان يكون راجعا الى نفس  
النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول \* والثاني لا يتخلو من ان يكون راجعا  
الى تصرف المتكلم او الى غيره \* فالاول امان يكون تصرفه تصرف بيان اي الفاء  
معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم  
الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يتخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو  
الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البذل من غير ترجيح البعض على  
الباقى وهو المشترك او مع ترجمه وهو المأول \* ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل اللغوي  
احترازا عن المفسر كقيد البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل لغوي وهو المشترك او مع  
ترجمه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع  
الترجح في المفسر لانه انما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرحوح  
بالكنية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه \* والقسم الثاني وهو ان يكون  
راجعا الى بيان المتكلم لا يتخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن  
مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمال التخصيص والتأويل  
فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو الحكم \* وان لم يكن ظاهر المراد  
فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان اسكن دركه  
بالتأويل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجو فيه فهو الجمل وان لم يكن مرجوا فهو  
المشابه \* والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يتخلو من ان يكون اللفظ مستملا  
في موضوعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب  
الاستعمال فهو الصريح والافه والكناية \* والقسم الرابع وهو قسم الاستعمال لا يتخلو من ان  
يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو  
الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان  
لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهي التمسكات الفاسدة \* ولكن الاولى ان تضرب عن مثل هذه  
التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر يادنى تأمل بل يتسك فيه بالاستقراء  
التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن  
ضبطه بنجة قطعية قوله ( معرفة مواضعها ) اي ما أخذنا ثمانية الالفاظ التي هي اسماء لافسام  
الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة لغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول  
فاربعة اوجه  
الخاص والعام  
والمشترك والمأول \*  
والقسم الثاني اربعة  
اوجه ايضا الظاهر  
والنص والمفسر  
والمحكم وانما يحقق  
معرفة هذه الاقسام  
باربعة اخرى في  
مقابلتها وهي الخفي  
والمشكل والجمل  
والمشابه والقسم  
الثالث اربعة اوجه  
ايضا الحقيقة والمجاز  
والصريح والكناية  
والقسم الرابع اربعة  
اوجه ايضا  
الاستدلال بعبارة  
وباشارة وبدلالة  
وباقضاء وبعد  
معرفة هذه الاقسام  
قسم خامس وهو  
وجوه اربعة ايضا  
معرفة مواضعها

ملايدل على مسميين موصوفين بالآيمان صيغة ولغة تسمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم النعموم وقس عليه \* وترتيبها \* اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كفاى النص مع الظاهر او فى الوجود كفاى العام مع الخاص \* ومعانيها \* اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاسولين \* واحكامها \* اى الآثار الناتجة بها من نبوت الحكم بها قطعاً وظناً ووجوب التوقف وغير ذلك \* قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الاربع من الكتاب عشرين قسماً ثمانية انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسماً \* ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع \* تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون \* مورد التقسيم مشترك بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جاد وجوان كان كل واحد منهما جسماً \* واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منهما جسماً وحيواناً \* وتقسم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق \* ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع \* وتقسم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكناب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضاً ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالباض دون السواد وبالعكس ليميز كل قسم عن غيره فى الخارج \* وليس مانع من بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك \* مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلاً بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب \* ولا من قبيل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام \* ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس مشتركاً ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلاً كما كان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً كما لا يستقيم ان يقال الانبياء اقسام قسم منه ان مأخذ اسم الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف \* ولئن سلمنا ان المعانى المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صبح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تكرر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولا اسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعانى وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ناهل لان المعينين من لوازم كل فرد فيه

ومعانيها وترتيبها  
واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر \* ولا يقال التميز بين المسمين ثابت في العقل فيكون ذلك لصحة  
التقسيم \* لاننا نقول ذلك سابقا الاعتبار في التقسيم اذ التكاف الى هذا الحد في التقسيم ليس  
من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا  
الاضمار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متفصح بل الاقسام عشرون كما ذكره  
الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا يسمه مأخذ على ان في كونها عشرين قسما  
كلاما ايضا \* واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة  
المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم  
فكانه قسم خامسا لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشف لتوقف معرفة  
الكشاف عليه لانه منه حقيقة \* قوله ( واصل الشرع هو الكتاب والسنة ) نخصهما  
بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع \* ولان اكثر الاحكام تثبت بهما \* ولان  
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قبل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بمعكم  
بل هو يخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا  
الوجه لئلا نعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لاننا لا نسمع من الله تعالى  
ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو  
الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهماثبوتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام  
اصلا مطلقا \* ثم قال فلا يعمل لاحد ان يقصر في هذا الاصل \* اي الكتاب ولم يقل في هذين  
الاسلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلماذا  
افرد بالذكر \* وبمحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان  
اي يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد  
الترك والتفسيح اي يجعله نصب عينه وامام نفسه باهذا في معرفة اقسامه ومعانيه غير  
يجاوز عن حدوده \* وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنسوب في يلزمه  
قوله ( اما الخاص الى آخره ) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهمات  
وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى  
ما ذكرنا \* فبقوله وضع لمعنى \* خرج غير المستعملات عن الحد \* والمراد بالوضع وهو  
تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمة وهي الدلالة على المعنى  
الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة واجاز \* وبقوله واحد خرج \* المشترك لانه  
موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق  
خاصا ولا عاما هو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس  
بمعرض للوحدة ولا للكثرة لانهم من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات \* وبقوله  
على الانفراد \* خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للانفراد اذ المراد من قوله على  
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو  
الكتاب والسنة  
فلا يعمل لاحد ان  
يقصر في هذا  
الاصل بل يلزمه  
محافظة النظم و  
معرفة اقسامه و  
معانيه مفتقرا الى  
الله تعالى مستعينا به  
راجيا ان يوفقه  
بفضله  
اما الخاص فكل لفظ  
وضع لمعنى واحد  
على الانفراد

في الخارج افراد او لم تكن \* وقوله وانقطاع المشاركة \* تأكيد للانفراد وبيان للارزاه وبيئهما  
نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره \* ولوقيل  
المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة  
لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع  
فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة  
او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي  
هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة  
لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك  
بالنظر الى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء \* ولا يلزم عليه المأول فانه  
مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت بقينا فلم نخرجه من الاشتراك  
مطلقا بخلاف المفسر \* فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى  
الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول \* وان كان مطلق الوضع  
فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لعني لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى  
واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد \* قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال  
عني يعني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة  
ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا  
ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله  
تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك  
وجب تأكيده بالواحد قوله ( وكل اسم ) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل  
على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان  
الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا \* وقوله على الانفراد هنا احتراز عن  
المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على  
الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعني ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات  
وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص  
العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من  
انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا  
منكم والذين اتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التقاوت بينهم  
وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف كتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله  
تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم  
قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى \* وان كان المراد منه ما هو كالعالم  
والجهل وهو الظاهر يكون هذا امر يفا لقسى الخاص الاعتبارى والحقيقى لاتعريف

وانقطاع المشاركة  
وكل اسم وضع  
لمسمى معلوم على  
الانفراد وهو  
مأخوذ من قولهم  
اختص فلان بكذا  
اي انفرده وفلان  
خاص فلان اي منفرد  
به والخاصة اسم  
للمساحة الموجبة  
للالفراد عن المال  
وعن اسباب نيل المال  
فصار الخصوص  
عبارة عما يوجب  
الانفراد ويقطع  
الشركة

الخاص من حيث هو خاص \* وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله ففسار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد \* ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة \* والعرض من تحديد كل قسم بعد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في السميات فيكون في هذا تحقيق لنفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم \* ثم ذكر ههنا معنى واحد وذكر شمس الأئمة رحمه الله معنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر هنا يكون الجمل داخليا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسماع فلا يشترط فيه العلم \* وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين نفسه والجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص \* ويمكن ان يقال الجمل لا يدخل في الحسد على ما ذكره المصنف اينسا لانه لا تعرض للوحدة بقوله واحد والجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد يلحق بالبيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق شيئا فدخل قوله ( فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان ) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا \* وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها \* قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه هذا كتاب فقه لا نشغل فيه بصناعة التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم \* وقال فيه في موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المطابقة وانما نذكر ربوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو السابق بالفقه \* واذا كان كذلك لم ينتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف الحقيقية للافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى نفس التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا يعتقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانقضاء وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة \* فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح اصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتي

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمر وهذا بيان اللغة والمعنى



قوله ( ثم العام بعده ) أي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لأن المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن \* كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر إشارة إلى أن العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني \* والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع \* وقوله ينتظم \* أي يشمل احتراز عن المشترك فإنه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء \* وقوله جمعا \* احتراز عن التثنية فإنه ليست بعامة بل هي مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص \* وأما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد احتراز عنها أيضا بقوله فصاعدا \* وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط \* وعند مشايخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحتزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الإثبات وحدانا وتثنية وجعلنا رجلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا \* وقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ويجاز إذا علم كالعيون والأسود فإنه لا يتناول مفهومه معاه فالخاص ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا يظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لأنه لم يبق عاموا عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية \* ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الإثبات فيتناول جمعا من الجوع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لما يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله ( ومعنى قولنا من الاسماء يعني من التسميات \* فقوله يعني لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى أي لأنه يستعمل في محل التفسير ككلمة أي فيكون معناه أي من التسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فإنه قال ونعني بالاسماء ههنا التسميات ثم قيل تفسير الاسماء بالتسميات مع ان الاسم والسمي واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كافي قوله تعالى والله الاسماء الحسنی أي التسميات وقواه عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما سمك أي ما تسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احتراز عنها واكده بقوله من التسميات \* والظاهر انه احتراز عن المعاني فان الاسم كإبدال على الشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الاسماء بالتسميات قوله ( لفظا ) أي صيغته تدل على الشمول كصيغ الجوع مثل زيدون ورجال \* أو معنى أي عموم باعتبار المعنى دون الصيغة كن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من التسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع كذا قال أبو اليسر رحمه الله \* ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كإخص عليه في هذا

ثم العام بعده وهو  
كل لفظ ينتظم جمعا  
من الاسماء لفظا  
أو معنى \* ومعنى قولنا  
من الاسماء التسميات  
هنا ومعنى قولنا لفظا  
أو معنى هو تفسير  
للاتظام يعني ان  
ذلك اللفظ انما ينتظم  
الاسماء مرة لفظا  
مثل قولنا زيدون  
ونحوه أو معنى مثل  
قولنا من وما ونحوهما  
والعموم في اللغة هو  
الشمول يقال من  
عام أي شمل الامكنة  
كأما وخصب عام  
أي عم الاعيان ووسع  
البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام  
 جمع من التسميات بل عمومها ضروري كما عرف \* لانا نقول الحدود لبيان الحقائق  
 وعمومها يجازى لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير  
 ما وضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم  
 ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا برمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما \*  
 وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم  
 دخولها في الحد صحتها \* على انا ان سلطان عمومها حقيق لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا  
 لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولفظ بدلالة مورد التقسيم لا لطلاق العام وعموم  
 التكررة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام السبغي  
 فيكون صحيحا \* ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجزى على اطلاله ولم يلتفت الى  
 مورد التقسيم لكان الحد متنا ولاها اذ هي لفظ ينظم بجما من التسميات معنى فبين  
 بما ذكرنا ان الحد جامع كانه مانع قوله ( ونحلة عيمة اي ملوية ) قيل لمسا كانت  
 اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها \* وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم  
 تطل \* والقراءة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة \* فاول درجات القراءة البتوة  
 ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنهى وتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر  
 القربات بعدها هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمة التي هي من احكام  
 القرابة الى العمومة ولم تعد الى فروعها \* ولم تعرض الشيخ لمخولة لان الاصل  
 قرابة الاب اذ النسب الى الآباء \* واعلم ان القاضي الامام ابازيد رحمه الله عرف العام  
 كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا ومعنى  
 بطريق آخر فقال واما العام فانه ينظم بجما من الاسماء لفظا او معنى كقوله الشئ فانه  
 اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه  
 يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة \* ونقول مظهر عام اذا عم الامكنة فكذلك  
 عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لاسماء يحجمها المطر \* فسياق كلامه هذا يشير الى  
 ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم  
 على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسما مختلفة كالشيء  
 فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يجعل المعنى محال  
 كثيرة فمدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حل محال كثيرة  
 دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة  
 معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لا دلالة على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل  
 على ما انتظمه \* فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لمداولات الاسماء لالاسماء  
 وأن دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر  
 الاسماء بالتسميات والانتظام اللفظي والعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عما اختاره

ونحلة عيمة اي ملوية  
 والقراءة اذا توسعت  
 انتهت الى صفة  
 العمومة

القاضي الامام واختيار اللاصوب وواقفه شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما \*  
 قالشي والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي  
 في اختيارهم قوله ( وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ابراده  
 بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان بين انه عام معنوي لالفظي كائنته القاضي وانه  
 عام لامشترك كاذهيب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسألة  
 خلق الافعال بموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول  
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه  
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوم لخروجه عن كونه حجة  
 او لصيرورته ظنيا \* فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام  
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا  
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز  
 الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والذئوع والبالصرة  
 لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني واستعمالها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث  
 يمنع دخول القديم تحته كافي سائر الاسماء المشتركة \* والعامية سلوا عمومهم وقالوا  
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت  
 امر عام فان لفظ العرض يتناول الازداد وكذا لفظ الاون يتناول السواد والبياض  
 بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يعرف  
 باسمه الخاص \* ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري  
 فيما يوجب ظاهر الكلام دخول التخصيص فيه لولا التخصيص وهذا الكلام  
 لا يوجب دخول الخطاب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها  
 واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه  
 ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلق من  
 نسائي من شئت وله اربع نسوة لا يدخل الخطاب في هذا الخطاب حتى لو طلقت  
 نفسها لا يقع فكذا هذا \* وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح  
 مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف العقول  
 لا يمكن ان يتناول اللفظ \* ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا  
 وهذا سابق \* واكثرهم سلوا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا  
 عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلوا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص  
 لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لا يقبله فلا اترى ان  
 العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع  
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا \* وهو به وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشيء اسم عام  
 يتناول كل موجود  
 عندنا ولا يتناول  
 المعدوم خلافا للعتلة  
 وان كان كل موجود  
 ينفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا \* وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز  
عن مذهبهم \* وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله  
( وهذا سهو منه اي قوله او المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب  
اذ لا عيب في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه  
او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح \* ثم معنى قوله سهو او مأول انه لا يتخلو من ان  
اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا \* فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح  
كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعدد المعاني في الذهن  
وذلك لا يكون الا بعد اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم  
رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير  
انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسيدا او ذببا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر  
في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها  
لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت  
المعاني اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البذل وذلك يسمى  
مشتراكا ولا عموم له عنده ايضا \* ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه  
يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها  
بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد لا ترى انه لا يتناول البياض والسواد  
او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد  
منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير \* توضيحه  
انه لم يوضع باراء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه  
بخطأ لغة \* وقوله اختلافها وتغايرها مترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس  
الامراض من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس \* وان اراد الثاني امكن  
تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعدد المعاني في الخارج بسبب تعلقه  
بالعمال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا \* ولا بد للعام من معنى متحد  
يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود  
وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام  
ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا  
حقيقة سماه معاني مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن  
كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير  
تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من التسميات مع المعنى الذي به مسارت متفقة  
ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا \* قال شمس الأئمة  
رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه اي بالواو لكن قوله او يأبى هذا

وذكر الجصاص  
رحمه الله ان العام  
ما ينظم جمعا من  
الاسماء او المعاني  
وقوله او المعاني سهو  
منه او مأول لان  
المعاني لا تعدد الا  
عند اختلافها  
وتغايرها وعند  
اختلافها وتغايرها  
لا ينظمها اللفظ واحد  
بل يحتمل كل واحد  
منها على الاثر  
وهذا يسمى مشتركا  
وقد ذكر بعد هذا  
ان المشترك لا عموم له  
فثبت انه سهو او  
مأول وتأويله ان  
المعنى الواحد لما  
تعدد محله يسمى  
معاني مجازا لا اجتماع  
محاله لكن كان ينبغي  
ان يقول والمعاني

التأويل لان او لاحد الشئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان  
يحمل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو \* هذا معنى كلام الشيخ  
رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لتلازم القول بمعوم  
المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه  
الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتل انه  
اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا  
قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني فحمل ابا اليسر  
المعاني على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة  
بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا  
منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مداولاته ولكن بمعنى متحد يشمل  
الكل وهو مطلق المعنى والعلم والمرضى كما اشترنا اليه الا ترى ان الشئ يتناول  
المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر  
معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسما ما يتناول الاعيان  
بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حده  
متعرضا للقسامين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسما واحد فلا يكون  
جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ حينئذ يتنا ولها وعن هذا قيل في  
تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر  
الجصاص باى هذا الحمل فافهم \* ولا يلزم ما ذكرنا القول بمعوم المعاني لان المعوم  
وصف للمشتل لا للمشتل عليه اذا العام نعمت فاعل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف  
بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان  
او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق \* فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير  
ان يدل لفظه على الشئ كفى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو  
المعوم لا يف فعمد العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة  
وما نحن فيه ليس من ذلك السبب في شئ \* ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله  
ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض  
المصنف للفظ فقال كل لفظ \* لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة  
فانه ذكر ان اطلاق لفظه بالعموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عهم  
الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هـ . . . . . كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله  
قوله ( واما المشترك ) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة  
فيها \* وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ  
ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة التكلم والمجاز لا يثبت الا برادته \* وقوله

والصحيح انه سهو  
واما المشترك فكل  
لفظ احتمل معنى من  
المعاني المختلفة

من المعاني او الاسماء يوهى ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعه لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولاً من حيث هما مختلفتان \* فاحترز بالموضوعه لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة \* وبقوله وضعا اولاً عن المنقول \* وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد \* وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني معناه او معنى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يتصلها بخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعاني لكن للاختلاف في ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا \* واعلم ان ذكر كلمة اوفى التحديد ان كان يؤدى الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف \* وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود لالى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف \* ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والافهو تقسيم الحد كالوقيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للمحدود لدخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحداً من مفهومات اللفظ كما ان قوله في تحديد العام لفظاً او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم \* وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء \* وعلى معنى مع كافي قولك تعبر فلان في العلوم على صغر منه اى مع \* والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف \* ويجل الظرف النصب على الصفة لاسما \* واللام في المعاني بدل من الاضافة \* وتقدير الكلام احتمل اسما مستقر هو من الاسماء مختلفة معانيها \* وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعها بمعنى الشرط \* والعامل فيه احتمال \* واللام في الجملة بدل من الاضافة \* والتقدير احتمال معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء اى واحد من مفهوماته \* ومراداً تمييز \* والضمير في بد راجع الى اللفظ \* ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات اللفظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الأئمة الكردي رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعاً بازاء لفظ الشمس والنبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعاً بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني \* وان كان المراد ههنا المعاني الذهبية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد \* وقوله

او اسما من الاسماء  
على اختلاف المعاني  
على وجه لا يثبت  
الا واحد من الجملة  
مراد به مثل العين  
اسم لعين الناظر وعين  
الشمس وعين الميزان  
وعين الركبة وعين  
الماء وغير ذلك  
ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والطمه فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال \* والاوجه انه يتعلق بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كما بينا \* قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدان والمطر الذى لا يقطع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والنباس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن عين قبة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من نحروف المجمع وعيب في الجلد يقال في الجلد عين \* واعاد لفظة مثل في المولى لثلاثتهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المغايرة بين الشئتين قد تكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظمين وبين ان الاشتراك يثبت في النوعين جميعا \* ثم لما بين ان لعموم المشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادماه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سمينه واهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم \* واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على النقص عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهية المتكلم او للاستكشاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القائل لانه يحتاج في تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك عبثا \* ولانه ربما نل ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر ركن قال لبعده اعط فلانا عينا واراد به نخيرا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد \* فهذا يقتضى امتناع الوضع كاذبه اليه جماعة ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل \* يوضح ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لفظة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اوله قصد الى تعريف الشئ لغيره بجملا غير مفصل اذ هو مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه كيف اجل على الكافر الذى سأل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء  
وهو مأخوذ من  
الاشتراك

الى النار وقال من هو فقال هو رجل يهدينى السبيل \* وان كانت توقيفية كاذب  
اليه الاشعري وابن فورك فلا يتلاءم كافي ازال التشابه فيلزم بما ذكرنا ان لا يدل على  
كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذكروا \* واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد  
من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من  
شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن  
المجموع من حيث هو مجموع لفقلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احدى اجزاء المجموع من  
حيث هو مجموع \* ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء  
المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل  
من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهم ولو قلت جميع من دخل دارى فله  
درهم يستحق جميع الداخلين درهم واحد \* واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي  
وابي بكر الباقلاني وجاعة من المعتزلة كالجباي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل  
واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة  
والشمس لا كاستعمال القرء في الخيض والظهر معا واستعمال افضل في الامر بالشئ والتهديد عليه  
لانه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعي وابي بكر متى تجردا المشترك عن القرائن السارفة الى احد  
معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقي لا يجب ففسار العام عندهما  
قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها \* وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا  
لاحقيقة \* وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم  
وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا \* فن يجوز ذلك حقيقة تسمى بقوله  
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال  
والشجر والدواب وكثير من الناس فليل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان  
لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق  
الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لان الخشوع تخصيص كثير  
من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى  
الخشوع \* وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان  
لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة \*  
ومن يجوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل  
يسبق احدى مفهومي على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدى معنييه فلو اطلق عليهما كان  
مجازا لكونه مستملا في غير ما وضع له املاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه  
تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة  
معان \* واما العامة فقالوا اوجاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل  
مريدا لاهد مفهومية خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مراديا لاهد استعماله في المفهوم



الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مراداً وغير مراد\* بوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسبها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضاً في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك\* ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجالى ايضاً لانه يصير معلوماً من كل وجهه\* واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعبر به عن جميع فلا يختلف المعنى\* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجد طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخشوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ\* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول انظروا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار\* او تقديراً لا ية ان الله يصلى وملائكته يصلون\* واما قولهم يجوز ذلك مجاز تسمية لكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للضرورة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزمة له ايضاً فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان البدوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لان حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهومه فليكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازاً كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم\* وقيل انه يعبر في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحداً من الجملة غير عين\* وقيل لا يعبر فيه ايضاً لما ذكرنا\* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عومها في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عيناً وارادت به البدوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقاً وان تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلاً كذا في الميزان ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواله حيث يتناول بينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذى دعاه الى التبيين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الأئمة ربه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ  
وهو مثل الصريم  
اسم لليل والعصج  
جئما على الاحتمال  
لا على العموم وهذا  
يفسارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابه او جعل كل كلام فيه ظهور من انواع الحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام التشابه وجعل المشترك من انواع الجمل وجعل الجمل بما يعرف بالتأمل في القرائن اذا المذهب عنده ان التشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراشح في العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى \* هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المتخالفة لظاهر الكتاب التى ذكرتموها قلت كم من شئ يترا أى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظر ان الاقسام المذكورة هل هى ووحدة في الكتاب ام لا فاذا وجدت انها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر متشابهات فدل عليه الظاهر وهو آيات وتفسيره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهى العطف كقولك زيد شاعر لا نبحم او انى والاستثناء كقولك ما زيد الاشاعر او انما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك نبحى انا في هذا المقام شئ الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر بجملات لا متتام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والحكم لا يحتاج الى البيان والتشابه لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليجمع اسناد البيان اليه في قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين ولغائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذى اضيف الى جميع ما نزل ايسر التبليغ فاما بيان الجمل فهو بيان لبعض ما نزل لالكله \* والاولى ان يقال ان في الكتاب قسمين يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والتشابه لا يرجح بيانه والحكم لا يتوقف معرفته معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولاً \* وبيان الفرق من وجهين \* احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام الجمل دون الاول كما زعم المخالف \* والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركاً بل هو من اقسام الجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركاً مع كونه بجملاً وعلى

لان المشترك يحتل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لعدة

الثاني لا يسمى مشتركا أصلا \* والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا \* والباء في التأمل للاستعانة وفي برجان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك \* ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملا الاناء صلا \* وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة \* ونظير ما يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى \* ثلاثة قروء \* فان اصحابنا تأملوا في معنى القراء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل \* وتأملوا في لقنا الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد اكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه \* ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع فوله ( لمعنى زائد ) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمراة لان البيع وضع للاسترباح كالصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه \* اول انسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكالواوصى بثلاث ماله لمواليه موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الاحتجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منهم والاسفل منهم عليه ولا يمكن التعمين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية بمجازة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدي التعمين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية \* وقال زفر رجه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياسا ماله وحلف لا يكلم مواله حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل \* ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء مختلف فاما المقصود في الين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويشعم باعتبار هذا المجاز \* وعن ابي يوسف رجه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموال الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب وتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى \* والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم \* وعن محمد رجه الله انه قال اذا اصطلحوا على احده صح لان الجهالة تزول به كافي مسألة الاقرار لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الاثمة رجهما الله \* والحاصل ان الحمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجهه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا او ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يحمل في تعيين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله ( واما المأول فكذا ) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا

برجان بعض  
الوجوه على البعض  
فقبل ظهور الرجان  
سمى مشتركا فاما  
الحمل فما لا يدرك  
لغة لمعنى زائد ثبت  
شرعا او لانسد  
باب الترجيح لغة  
فوجب الرجوع فيه  
الى بيان الحمل على  
ماتين ان شاء الله  
تعالى واما المأول  
فأترجح من المشترك  
بعض وجوهه  
بغالب الرأي

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشكل والمجهول اذ الحقها  
 البيان بدليل قلبي يسمى مقصرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كثير  
 الواحد والقياس يسمى مأولا \* وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما  
 فسر الشيخ هنا وهذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فوضع بالرأى كان مأولا \*  
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشارك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقبلوع  
 به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان القيد ليس بلازمين فعلى هذا يكون المراد  
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تفسير  
 الكلام المأول ما ترجح بما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه  
 بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر بقوله بدليل ظني احتراز عنه \* وقوله بما فيه خفاء  
 ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل اينما قال شمس الائمة المفسر  
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر \* فالاولى ان  
 يجعل قوله من المشترك زائدا لاعتبار عافيه خفاء او يعمل بمعنى المحتمل اى المأول  
 ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض احتمالاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان  
 سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت  
 معرفة كانت الثانية عين الاولى \* وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعينه  
 دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر \* ثم قيل انما دخل  
 المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة  
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى  
 النص لا الى اللغة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى اللغة بخلاف  
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا  
 كما جعل اذ الحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر  
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد  
 تمت صلواتك لما التحق بآنا بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* ثبتت فرضية المقعدة الاخيرة  
 لما ذكرنا \* قال العبد الضعيف اصلح الله شأنه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى  
 ذكرنا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما  
 اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر والنص على بعض  
 احتمالاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك  
 قيد الازم عند المنصف وفيه تعسف \* واما قولهم الجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد  
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف  
 لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قلبي الدلالة

وهو مأخوذ من  
 آل يؤل اذا رجع  
 واولته اذا رجعت  
 وصيرته لانك لما  
 تأملت فى موضع  
 اللفظ فصرفت اللفظ  
 الى بعض المعاني  
 خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت امرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو وطنى وبين معرفة المراد من الجمل بخبر ان واحد الذى هو وطنى \* واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لاننا لنسلم انها فرضية بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عذبانى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكر صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد السلوة بالقعدة من القسم الاول فدل ذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحداها او يضل فلا \* الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكارهما النقص مع لحوق البيان بأية الربو فى الاشياء الستة \* ولم يكفر من انكر تقدير فرض المصح بالربع مع لحوق خبر المغيرة باننا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير ثلاثة اصابع والشافعى بالقمر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى نبوته باننا شبهة \* اولته بضم التاء اذا رجعت وصرفته بفتح التائين \* وصرار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه \* قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله \* اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من بين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالجمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالجمل الذى عرف مناه بيان الجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق بدبيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكره مختصا بالجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والاول لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرآن بالرأى يقتضى الجوار ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا الهى وارد عن التفسير دون التأويل \* ثم اختلفوا فى الفرق فقليل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبين ما يحتمله اللفظ من المعانى واهدا قبل التفسير للصحابة والتأويل لا نقها \* وقيل التفسير بيان لفظ لا يتحمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ توجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الاحالة \* وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسير صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأتى ان يكون كذبا \* فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فبقال توجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجد او جه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات فالصنف اختار قول الشيخ ابن منصور رحمه الله قوله (مأخوذ من كذا) بدار تركيب السفر يدل على الكشف لما ذكر \* ومنه يقال سفرت البيت اى كنيته \*

فقد اولته اليه وصرار  
ذلك عاقبة الاحتمال  
بواسطة الرأى قال الله  
تعالى \* هل ينظرون  
الا تأويله \* اى عاقبه  
وليس هذا كالجمل  
اذا عرفت بعض  
وجوه بيان الجمل  
فانه يسمى مفسرا لانه  
عرف بدليل قاطع  
فسمى مفسرا اى  
مكشوف فكشف بلا شبهة  
مأخوذ من قولهم  
اسفر الصبح اذا اضاء  
اضاءة لأشبهه فيه  
وسفرت المرأة عن  
وجهها اذا كشفت  
التقاب فيكون هذا  
اللفظ مقلوبا من  
من التفسير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله فيكون هذا الله اي التفسير مقلوباً من التفسير ومعناها واحد وهو الكشف والافهار على وجه لاشبه فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وجذب وطسم وطسم الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسر للقارورة التي يذوق بها عند العلييب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعاني تفسيراً لانه كشف باطن الالفاظ قوله ( وهذا معنى قول النبي ) اي ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث \* وقوله عليه السلام فليتبوا امرئ بما جرى فقد تبوا اي انشد النار منزلاً \* قضى بتأويله الباء للاستعانة والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اي حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجتهدت في استخراج حده هو مراد الله تعالى \* وفي هذا اي الحديث ابطال قولهم ما ذكر \* وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك ان اسباب الحق غيره قوله ( الظاهر اسم لكذا ) المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى بظاهره في اصطلاح الأصوليين \* ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه اذا الاول بمنزلة المسلم فلا يراعى فيه المعنى \* وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او اللفظي ويشتمل غيره احتمالاً مرجوحاً \* وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لعناء الى غيره قوله ( واما النص فكذا ) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صامراً فصار شرطاً في الظاهر ان لا يكون معناه مقصوداً بالسوق اسلاً فرقاً بينه وبين النص \* قالوا لو قيل رأيت فلان حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق \* وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلالة بالنسبة الى غير السوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته \* قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافي نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحاً على الاول بان قصده وسبق له \* قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله جل ذكره \* واحل الله البيع \* وقوله عز اسمه \* فاقطعوا ايديهم \* فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة \* وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ايضاً \* ورأيت في نسخة اخرى من تصانيف اسما بنا

وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القرآن براهه فسيبوا مقعده من النار اي قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحى وفي هذا ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيراً وقطعاً على حقيقته مراداً وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر في الاحلال واما النص فما ازداد

وضوحا على الظاهر  
بمعنى من المتكلم لا  
في نفس الصيغة  
ماخوذ من قولهم  
نصصت الدابة اذا  
استخرجت بتكلفتك  
مناسير افوق سيرها  
المعتاد وسمى مجلس  
العروس منصة  
لانه ازداد ظهورا  
على سائر المجالس  
بفضل تكلف اتصل  
به ومثاله قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب  
لكم من النساء مثني  
وثلاث ورباع فان  
هذا ظاهر في الإطلاق  
نص في بيان العدد  
لانه سيق الكلام  
للعدد وقصده  
ازداد ظهورا على  
الاول بان قصده  
وسبق له ومثاله قوله  
تعالى \* واحل الله  
البيع وحرم الربوا \*  
فانه ظاهر للتحليل  
والتحريم نص للفصل  
من البيع والربوا  
لانه سيق الكلام  
لاجله فازداد  
وضوحا بمعنى من  
المتكلم لا بمعنى في  
صيفته وحكم الاول

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا  
اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى \* يا ايها الناس اتقوا ربكم \* وقوله تعالى \* الزانية  
والزاني \* وذكر السيد الامام الاجل ابو لقاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر مظهر  
المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد  
وكالهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر  
ليس بشرط بل هو مظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف ججع شمس  
الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والآخرى ان احدا  
من الاصوليين لم يذكر في تحديده لظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه  
الكل \* وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله  
تعالى \* وانكحوا الايامي منكم \* مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى \* فانكحوا  
ما طاب لكم \* مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان يثبت  
لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان  
يثبت لاحدهما حزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني \* بل ازدياده  
بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سببا او شيئا تدل على ان  
يقصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق  
الكلام وهو قوله تعالى \* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا \* حرف ان الفرض اثبات  
الفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني تمسثلان ولم يعرف  
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا \* يؤيد ما ذكرنا  
ما قال شمس الائمة رحمه الله واما النص فازداد بسانا بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم  
ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثناء  
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام \* وقال الامام  
اللامشي النص منفيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاستماع باقتران صيغة  
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى \* واحل الله البيع \* نص في الفرقة بين البيع والربوا  
بحيث اريد بالاستماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة \* واما قوله بمعنى من المتكلم لافي  
نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر  
ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه  
هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم الفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة  
بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو الفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى  
يدل عليه صيغة بصير ففسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر \* يقال الماشطة تنض  
العروس فتقعدها على المنصة بفتح الهم وهي كرسيا التي من بين النساء قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب لكم ما احل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاق في آية التحريم \*

ثبوت ما انظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا عند التعارض اولي منه

وقيل ما ذهبوا الى الصفة لأن ما سؤال عن الصفة كأن من سؤال عن الذات ولأن الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى \* او ما ملكناهم \* شتى وثلاث ورباع \* معدولة عن اعداد مكررة وانما صنعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهي مكررات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المتني والثلاث والرابع ويحلون النصب على الحال بمطابق تقديره فانكحوا الطالبات لكم \* معدودات هذا العدد ثنتين ننتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا لدا في الكشف \* وقيل ما طاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان سكاح الصغار جائر \* فظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح ما يستطيه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة \* وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاسل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها بملوكة ولانها مكرومة بالتكريم الا كهي كما قال تعالى \* ولقد كرما بنى آدم \* وصيرورتها مطوطة \* بحسبة لئلا \* المهين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة \* النخير في لانه للشان \* وقصده اى قصد العدد بالسوق \* فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى \* فانكحوا الى قوله رباع \* وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله ( وحكم الاول ) وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينانا كان او خاصا وكذا الثانى وهو الص عام كما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخي وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضي ابو زيد ومن تابعه وقامة المعتزلة وقال قامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالي من قرينة الخصوص يوجب العلم واهمل قطعاً عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخسوس في الجملة وكذا كل حقيقة يحتمل للحجاز ومع الاحتمال لا يثبت القلع كذا في الميزان \* وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الاشئ عن ارادة المتكلم وهي امر بالبن لا يوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لاتعلق بثيقة المشقة والنسب بالاخلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراس الذى هو دليل الاخلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى \* وذكرنا انزالى رحمه الله في المستعصى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لا يحتمله ثم قال النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه \* الاول ما أطلقه الشافعي فانه سمي الظاهر نفساً فهو

وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه



منطلق على اللغة ولا مانع في الشرح والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت  
الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب  
على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص  
\* الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتصرف اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالتخمين  
مثلا فانه نص في معناه لا يمتثل شيئا آخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة  
سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي  
ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو  
بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويحوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا  
وبجمل لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لال معنى واحد \* الثالث التعبير بالنص بما لا يتطرق  
اليه احتمال قبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن  
كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع  
الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يجز في اطلاق النص  
على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر ومن الاشتباه بالظاهر بعد \*  
فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند اصحاب  
الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر ( وقوله الان هذا ) اي النص  
استثناء منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن \* اولي  
منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بآنا كان العمل به اولي ولان فيه جمعا بين  
الدالين بخلاف العكس لا يمكن حل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولا آنا  
انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعضه فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة  
النص وجب حله عليه \* ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى  
\* واتح لكم ما وراء ذلكم \* مع قوله تعالى \* فكنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث  
ورباع \* فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي به مومه واطلاقه جواز  
نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء  
الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه \* ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاحة  
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي  
الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني  
نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعمال لالنفي الفضيلة واستعمال العام  
في بعض مفهوماته شائع ذابغ فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على  
المنفرد اذ على نفي الفضيلة قوله ( واما المفسر فاذا ازداد ) اي فكلام ازداد وضوحا على  
النص لان احتمال اثنا ويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه \* سواء كان  
ذلك الموضوع بسبب معنى في النص \* بان كان اي النص بجمل وهو تسامح في العبارة

واما المفسر فاذا ازداد  
وضوحا على النص  
سواء كان بمعنى في  
النص او بغيره بان  
كان بجمل فلحقه بيان  
قاطع

لان النص لا يكون بجملته بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا \*  
وقوله بان كان بجملته بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل \* فلحقه بيان قاطع  
احتراز عما ليس بقاطع ثبوت او دلالة حتى لا يصير الجمل مفسرا بتفسير الواحد وان كان قطعي  
الدلالة ولا يبين فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان  
خرج من حيز الاجال \* ولهذا قال فانسده باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان  
قاطع لا يستعمل الكلام التأويل بعد لحوقه به \* وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان  
لقوله بغيره على طريقة اللفظ والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويشال او بان كان عاما  
الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدون \* وحاصله ان البيان  
كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيذ والتقريب وبيان التفسير سببه معنى في نفس  
الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في  
افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت  
بارادة المتكلم فالحتاج الى البيان به يتلصق ذلك الاحتمال \* وقيل معنى قوله بمعنى في النص  
ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى \* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا  
واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع الذى كان بجملته بيان متصلا به \* مثل احدين يحى  
ما الهام فقال قد فسر الله ولا يكون تفسير ايين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر انلهر  
شدة الجزع واذا ناله خير يغفل به ومنعه الناس وكفى التنظير المذكور في الكتاب \* ومعنى  
قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكاة ثبت  
تفسيرهما بقول النبي وفعاله لا يبين متصل به فالتال المذكور في الكتاب على التفسير الاول  
من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكاة على العكس من ذلك  
والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة \* عام اى معنى \* وانما ذكرهما  
لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا تزوج النساء  
وقد يذكروا براديه الواحد بخلاف اى قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل  
عليه السلام \* ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لأن قوله تعالى فوجد الملائكة  
ظاهرا في مجود الملائكة وبقوله كما هم ازداد وضوحا على الاول فصار نفسا بقوله اجعون  
انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما \* وحكمه  
الاجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم \* (قوله بلا احتمال تخصيص  
ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيف وحكمه  
اعتقادهما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة \* قال شمس  
الائمة رحمه الله تعالى ما قال عثمان بن عفان تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاح الان  
قوله تزوجت نص للسكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه  
احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعما رجحنا المفسر وحلما النص

فانسده التأويل  
او كان عاما فلحقه  
ما انسده به باب  
التخصيص مأخوذا  
بما ذكرنا وذلك مثل  
قوله تعالى فوجد  
الملائكة كاهنهم  
اجعون فان الملائكة  
جمع عام محتمل  
للتخصيص فانسده باب  
التخصيص بذكر  
الكل وذكر الكل  
احتمل تأويل التفرق  
فقضاه بقوله اجعون  
فصار مفسرا وحكمه  
الاجاب قطعا بلا  
احتمال تخصيص  
ولا تأويل الا انه  
يحتمل النسخ و  
التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاسها وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام  
 المستحاضة توضع لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة توضع لكل صلوة قال  
 لأن الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكن لا يحتمل التأويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني  
 لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاول ان يجعل هذا نظير تعارض  
 الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق \* الا انه اى  
 المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لا هذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل  
 النسخ ونعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب او الملبط وهو محال على الله  
 تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق  
 بهذا الظن جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل  
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا  
 الاحتمال يقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح تراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه  
 لا يثبت الا تراخيا \* فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة  
 وضمن احكم معنى اتبع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما  
 متراد فان ههنا \* سمي محكما \* فظهر بما ذكر انه لابد من ككون الكلام في غاية  
 الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين  
 من اصحابنا \* ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل  
 الاوجه واحد \* وقيل هو ما في العقل بانه \* وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه  
 ويفهم مراده \* وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه \* والمتشابه  
 على اضدادها \* وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود \* وقيل ما فيه الحلال والحرام  
 والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأون  
 الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها \* وقيل هو مأخوذ من قوله  
 احكمت فلانا من كذا اى منعه \* قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم \* انى اخاف  
 عليكم ان اغضبوا \* ومنه حكمة الفرس لانها تمنع من العشار والفساد فالمحكم تمتنع من احتمال  
 التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمي الله تعالى بالمحكمات ام الكتاب اى  
 الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس  
 يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال  
 النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الائمة رحمه الله \* ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون  
 لمدى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته  
 جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفات  
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه)  
 انما اختار لفظا المقابلة الذى هو اعلم من التضاد الذى ذكره غيره ليحتمل بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم  
 المراد به عن احتمال  
 النسخ والتبديل  
 سمي محكما من احكام  
 البناء قال الله تعالى  
 منه آيات محكمات هن  
 ام الكتاب واخر  
 متشابهات وذلك  
 مثل قوله تعالى ان  
 الله بكل شئ عليم  
 واما الاربعة التى  
 تقابل هذه الوجوه  
 فالخفى اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله يعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد  
على غير ، فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل » ( قوله ماأشبهه معناه  
وخفي مراده ) قبل ماأشبهه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اي الحكيم الشرعي كما  
ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشبهه في حق الطرار  
والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القلع خفي في حقهما \* والاشبه انهما بذاتهما عن  
معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم ، يعارض غير  
الصيغة اي خفي بسبب عارض لان يكون افعلا خفيا في نفسه فان آية السرقة  
ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض  
اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني  
فبعدا بهذه الوساطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية في حقهما \* وقوله لا يال  
الا بالطلب تأكيد \* وفي قوله وذلك اي الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ايضا  
يخفيان بل آية السرقة خفية في حقهما ولكن لما جعل القصد وهو فهم المعنى لم  
يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ \* والاول اربقال وذلك مثل آية السرقة في حق  
الطارار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم \* ويتصور ان  
يكون ذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم  
الطارار والنباش ولكن فيه بعد \* وذكر شمس الأئمة يعارض في الصيغة مكان قول  
المصنف يعارض غير الصيغة وعنى به ان الخلفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض  
وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله \*  
وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة  
صيغة الطرار والنباش مثلا ولاختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول  
( قوله في المشكل ) \* فيم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخلفاء عن الخفي  
لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل ( وفوائده وهو الداخل في اشكاله ) اشارة  
الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في  
اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد  
الابديل يتميز به من بين سائر الاشكال \* وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على  
السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا يعارض مكان خفاءه وفوق  
الذى كان يعارض حتى كاد المشكل يلتصق بالعمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق  
بينهما قوله ( وهذا لغموض في المعنى ) اي الاشكال انما يقع لغموض في المعنى \*  
\* قيل نظيره قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه مشكل في حق الفم والانف  
لانه امر بفصل جميع البدن واللباس خارج منه بالايجاع للتعذر ففى الظاهر مرادا  
والفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كدلت على ما عرف فاشكل

ماأشبهه معناه وخفي  
مراده يعارض غير  
الصيغة لا يال الا  
بالطلب وذلك  
مأخوذ من قولهم  
اخفى فلان اي استتر  
في مصره بحيلة  
عارضة من غير تبديل  
في نفسه فصار لا  
يدرك الا بالطلب  
وذلك مثل النباش  
والطارار وهذا في  
مقابلة الظاهر ثم  
المشكل وهو الداخل  
في اشكاله وامثاله  
مثل قولهم احرم اي  
دخل في الحرم واشتق  
اي دخل في الشتاء  
وهذا فوق الاول  
لا يال بالطلب بل  
بالنأى بعد الطلب  
ليتميز عن اشكاله  
وهذا لغموض في  
المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع انله شها بالظاهر وشها بالباطن حقيقة وحكما آنا حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكنحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز من القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في اتصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب \* قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان مذكروه لا يصلح نظيراً للمشكل لان المشكلة ما كان في نفسه اشتباه وليس مذكروه كذلك لأن معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم واكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتبه لفظ السارق بالنسبة الى السرار والنسبش فكان من نظائر الخفي لامن نظائر المشكل \* وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى \* ليله القدر خير من ألف شهر \* ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لألف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من أربعة أشهر وثلاث وثمانين سنة لأنها توجد في كل سنة لا بحالة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كأنما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها \* ومن نظائره قوله تعالى \* فأتوا حرككم اني شئتم \* اشتبهه عناء على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد اطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحث وبدلاله حرمة القران في الاذى المعارض وهو الجبض ففي الاذى اللازم اولى \* واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى \* قوارير من فضة \* فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تنصفو ولا تنشف وللقوارير صفة كمال ايضا وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها \* قوله عز وجل \* فصب عليهم ربك سوط عذاب \* فلا صوب دوام ولا يكون له شدة ولا سوط عكسه فاستعير العذب للدوام والسوط للشدة اي اتزل عليهم عذاباً شديداً دائماً \* وقيل ذكر العذب اشارة الى انه من العذاب اي من الله يذكر السوط اشارة الى ان ما حبل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عدلهم في الآخرة كالسوط اذا فليس الى سائر

او لاستعارة بديعة  
وذلك يسمى غريباً  
مثل رجل اغترب  
من وطنه فاختلط  
بشكله من الناس  
فصار خفياً بمعنى  
زائد على الاول.

ما يعذب به \* وقوله جل ذكره \* فاذا قال الله لباس الجوع والخوف \* فاللباس لا يذوق ولكنه  
يشمل الظاهر ولا اثر له في الباطن والاذقة ازها في السالم ولا تشمل لها فاستعيرت  
الاذقة لايصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس اشمول فتكأنه قيل فاذا قمم ما غشيم من  
الجوع والخوف اي اثرهما وصل الى بواطنهم مع كونه شاملهم \* وبيان النظائر الثلاثة  
منقول من العلامة شمس الأئمة الكر دري رحمه الله \* واعلم ان معنى الطلب والتأمل  
ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جعلا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا  
نظر في كلمة اتى فوجدها مشتركة بين معنيين لاثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيها  
فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون ان تحصل المقصود وكذا اذا نظر في قوله تعالى \* ليلة القدر  
خير من الف شهر فوجده دالا على مفهومي ومن احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني  
ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليه ولان الثالث لهما تم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في  
المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم اجعل) اي بعد المشكل الجمل ومعناه  
فوقه لانه لا بد ان ادنى درجات الخفاء او لا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء ما ازدحت  
في المعاني اي تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه يشمل معاني كثيرة \* وقوله المعاني \* ليس  
بشرط لصيرورته شجلا لان اللفظ المشترك بين معنيين بصير شجلا اذا انفك فيه باب الترجيع  
كأمر \* والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام  
المعاني تواردها على اللفظ من غير رجوع لاجدها على الباقي كما في المشترك في اصل  
الوضع الان النوار ههنا اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا  
باعتبار ما به اعتبار غرابية اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا  
لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالموضع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه  
ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد  
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيع فيه كالمعنى في القسم الاخير توارد  
المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابية اللفظ وابهام المتكلم \* وقيل  
قوله ما زدحت فيه المعاني زائد في التحديد اذ كيفيه ان يقول هو ما اشبهه المراد  
اشتباه لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار  
الجمل \* وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان \*  
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترب به \* قلت لما حصل المقصود وهو فهم  
المعنى لا ضمير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه \* واعلم ان البيان اللاحق بالجمل  
قد يكون بيانا شافيا وبصير الجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف  
وبصير الجمل به \* ولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا ظاهرا  
رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبق لنا ابواب الربوا \*  
وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان الجمل يمثل هذا البيان

ثم الجمل وهو ما  
ازدحت فيه المعاني  
واشبهه المراد  
اشتباه لا يدرك  
بنفس العبارة بل  
بالرجوع الى  
الاستفسار ثم الطلب  
ثم التأمل وذلك مثل  
قوله تعالى وحرم  
الربوا فانه

يخرج من حيز الاجال الى حيز الاستكمال بخلاف الاول \* والى ما ذكرنا اشار القاضي  
الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم بذوله ثم بعد البيان يلزم بالمفسر او الظاهر  
على حسب افتراض البيان به \* فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال  
لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب  
والتأمل ولهذا قدم نظير الجمل الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا  
على الجمل الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكاة \* وبيان ما قلنا  
انه يصير مشكلاً بعد البيان ان الربوا مع اجاله اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه  
والتي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فيقول الحكم فيما  
وراء الستة غيره معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون بجمل فياسواها الا انه لما احتمل  
ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسيجه مشكلاً فيه لا بجمل وبعد الادراك  
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولاً فيه ايضاً فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع  
الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض \* قبل معنى الطلب طلب  
المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعمدية والظاهر ان المراد هو الطلب والتأمل  
في اللفظ لازالة الخلق كما في المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكرنا لا يختصان بالجمل بل  
يكونان في المفسر والنص ايضاً فوله ( لا يدرك بمعنى اللغة بحال ) فان مطلق الزيادة  
التي يدل عليه افظ الربوا واذا الدعاء والثناء اللذان يدل عليهما لفظ الصلوة والزكاة لم  
بقيا مرادين يقيان ونقات هذه الالفاظ الى معان اخرى شرعية امام رعاية المعنى اللغوي  
او بدوئها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول \* انقطع به اي بالاعتراض اثره فلا  
يوقف عليه الا بعد الاستفسار \* وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلده  
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلده حتى  
اوشهد لا يحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا للزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلده  
لتعرف حاله \* فان طريق دركه متوهم اي مرجو من جهة الجمل وطريق درك المشكل قائم  
اي ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله ( الا التسليم )  
استثناء منقطع من لا طريق \* قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات تنكشف  
يوم القيامة \* وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً  
قوله ( وعندنا لاحظ للراشدين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له  
موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم هو على معنى مع وهذا بيان حكم التشابه وان الوقف  
معطوف على قوله لاحظ وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ هو اصح واختلفوا في ان الراشخ  
في العلم هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة الساف من اصحابه والتابعين رضي الله عنهم الى انه  
لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد  
عنده وهو مذهب عامة المتقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو  
مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا \* وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعنى اللغة  
بحال وكذلك الصلوة  
والزكاة وهو  
مأخوذ من الجملة  
وهو كرجل اغترب  
عن وطنه بوجه  
انقطع به اثره  
والمشكل يقابل  
النص والجمل  
يقابل المفسر فاذا  
صار المراد مشتبهاً  
على وجه لا طريق  
لدركه حتى سقط طلبه  
ووجب اعتقاد  
الحقيقة فيد سمى  
متشابهاً بخلاف  
الجمل فان طريق  
دركه متوهم وطريق  
درك المشكل قائم فاما  
التشابه فلا طريق  
لدركه الا التسليم  
فيقتضي اعتقاد  
الحقيقة قبل الاصابة  
وهذا معنى قوله تعالى  
واخر متشابهات  
وعندنا ان لاحظ  
للاصفيين في العلم  
من التشابه الا التسليم

لأنه لو وصل فهم ان الراشدين يعلمون تأويله فيتغير الكلام \* وذهب أكثر استأخرين الى ان الراشدين يعلمون تأويل التشابه وان الوقف على قوله والراشدين في له لم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة \* قالوا اول ما يكن للراشدين حظ في العلم بالتشابه الا ان يقولوا آما به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا \* قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا تشابه لا يعلمه الا الله بل فسرنا الكل \* وقال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة المسلمين والحنثان والرفيم والواو ثم روى عنه انه علم ذلك \* وروى عنه انه كان يقول الراشدين في العلم يعلمون تأويل التشابه وانهم يعلمون تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف والمقابلة في اوائل السور \* ويدل على ما ذكرنا من اهل الجاهلية والراشدين في العلم يعلمون تأويله ويقولون آما به \* وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلمه غيره لزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخلل بما لا يفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف التشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين \* واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالذني ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي انه مما لا يشاركه في علمه سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله تعالى لانه الا الله فقولوه والراشدين يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاحفظا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه \* والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويل الاستدلال وقراءة ابن عباس في رواية طاووس عنه ويقول الراشدين \* ولانه تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريد على الظاهر من غير تأويل ومدح الراشدين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا نجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا التشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم \* وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذ رأيتم الذين يتبعون متشابه منكم فاولئك الذين سبواهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع \* وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمن جبريل عليه السلام من قال انفسرا للجميع فقد تكاف في مالم يتكافه الرسول عليه السلام \* ثم قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لأن من قال بان الراشدين يعلمون تأويله اراد انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القدير سبحانه وتعالى \* وقيل كل

على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واجب



متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى \* نسوا الله فقسيم \* فهذا  
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى \* لا يضل ربي ولا ينسى \* الذي هو محكم لا يحتمل التأويل  
فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى  
محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى \* يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما علمها  
عند ربي \* ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتبؤ استزلاله وتشكيكه \* وقبل  
هو الذي حقق العلم لوسط القروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه \* وقبل هو الذي  
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل \* وعن النبي صلى الله عليه وسلم \* الراسخ من برت يمينه  
وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه \* قوله ( واهل الايمان ) جواب عما  
يقال ان خطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليتمكن العمل به  
او يحصل له المعرفة به فاذا انسداد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان مخاطب عبده  
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فيبين الحكمة  
بقوله واهل الايمان على طيقتين اى منزلتين في العلم \* منهم من يطلب اى يؤمر \* بالايمان  
اى المباشرة في السير اى في الطلب من امن الفرس اذا تباعد في عدوه \* لكونه مبتلى  
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا  
اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لئله \* ومنهم من يطلب بالوقف اى بالوقوف  
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الآية  
وقف اى وقوف أو منهاء وقف النفس عن الطلب اى حبسها \* فانزل التشابه تحقيقا  
للابتلاء اى في حقه او تيمنا للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال  
المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب  
بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا  
وبعضها خفيا ليتوصل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد وانساب النفس وأعمال الفكر  
فيبين المجتهد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم وسراتهم على قدر  
علمهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم ولولا  
ذلك لاستوت الأقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال  
الناس يخبر ما تفاوتوا فاذا استوتوا هلكوا وقال الله تعالى \* ورفع بعضكم فوق بعض درجات  
ليلوكم فيما آتاكم \* ووجد اخر انه تعالى اتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على  
كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الأعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقدا  
وامتناعا والقلب اشرف الأعضاء فابتلاء بانزال الخفى والمشكل والتشابه ليتعب بالتفكير فيما  
سوى التشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكير في التشابه معتقدا  
حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كمبادات سائر الأعضاء بالأقدام والامتناع وذكر في عين  
المعاني الحكمة في انزال التشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على  
طبقتين في العلم منهم  
من يطلب بالامعان  
في السير لكونه  
مبتلى بضرب من  
الجهل ومنهم من  
يطلب بالوقف  
لكونه مكرما بضرب  
من العلم فانزل التشابه  
تحقيقا للابتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتل العقل الذي هو اشرف الخلائق  
لاستمر العالم في اية العلم على المروءة \* وما استأنس الى التذلل لمر العبودية \* والحكيم اذا  
صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا وابهم فيما افهم منه استكالا ليكون موضع جثوة التليذ  
لاستاذم انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة  
العقول لبارئها استسلا ما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين  
بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة  
تأمل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حله على  
تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارخ اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس  
مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه  
اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «ترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة  
القلين» ولهذا اختص به الراشدون في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام  
\* ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل \* واعلموا انما اى في الدنيا بالامن  
من الوقوع في الزيف والزال بسبب الاتباع وجدوى اى في الآخرة بكثره الثواب لانه  
لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر \* وبلوى وجدوى  
كلاهما بلا توين كدعوى نية الخلف مع كون هذه الطريقة اسم واعلم انما عدلوا عنها  
واشتغلوا بتأويل المتشابه للناس والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم  
بالتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة فانهم الخلف الى الزعمهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا  
الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قول (و مثاله المقدمات) اى مثال  
المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يتعلم كل حرف منها من الباقي  
بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض  
ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولها لا باعتبار  
ثم قيل هى من التشابهات التى لم يطلع الله عليها الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب  
اها التأويل وقيل هى من السن الملازمة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب  
فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلع الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملازمة اياه \* وقيل انها  
ليست من التشابه بل هى من جنس التكلم بالمر فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر  
الكلام لغة ولا يردده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت من الوجوه  
التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك القرآن لا تأويل  
كذا في شرح التأويلات \* والدليل على انها ليست من التشابهات تأويل بعض السلف مثل  
ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقيين وام ينقل عن احد  
منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس  
رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى \* الرحمن على العرش استوى \* الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين  
بلوى واعلم انما  
وجدوى وهذا  
يقابل الحكم ومثاله  
المقدمات في اوائل  
السور

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة \* ولما كان القول الاول قول اكثر اختاره المصنف \* ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف في كونه متشابه وبين ماهو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه \* وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفية الان نفس الرؤية ليست بتشابه كذا قيل \* والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة \* وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف \* وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا اماراة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيبه ولنقصان حبل فيه او لعجزه عن مقاومة الناس في ابدانهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ وهو اجل من كل جبل منزوع عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيحوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال \* وقوله والمؤمن لا كرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يتمتع لعدم الاهل وان كان في نفسه يمكننا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها \* واعلم انا اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يحوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله ( لكن اثبات الجهة متنع ) لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئى في جهة من الراى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لافى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفية متشابهة اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشتغل بالتأويل \* ومن جواز التأويل من المحققين المتأخرين قال لانسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئى في الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فنزعه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو \* والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى \* الم يعلم بان الله يرى \* وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

ومثاله اثبات  
رؤية الله تعالى  
بالابصار حقا في  
الآخرة بنص القرآن  
بقوله وجوه يومئذ  
ناصرة الى ربها  
ناظرة \* لانه موجود  
بصفة الكمال وان  
يكون مرئيا لنفسه  
ولغيره من صفات  
الكمال والمؤمن  
لا كرامه بذلك اهل  
لكن اثبات الجهة  
متنع فصار بوصفه  
متشابهة فوجب  
تسليم التشابه على  
اعتقاد الحقبة فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات  
 هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه  
 في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادي قوله ( وكذلك ) اى وكذا اثبات الرؤية  
 اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف  
 الله تعالى سبحانه بالوجود واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن  
 اليد القدرة او التسمية ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بمسمة الوجه واليد مع  
 تزويده جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في  
 الشاهد لان من لا وجه له او لا يده بعد ناقصا وهو تعالى . ووصوف بصفات الكمال  
 فيوصف بهما ايضا لان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية  
 فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقيقة من غير اشتغال بالتأويل \* واعلم ان  
 في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم  
 ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية  
 ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباسرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية  
 ايضا چشم خدای وروى خدای ودست خدای وغير ذلك قوله ( ولن يجوز  
 ابطال الاصل ) اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالبحر عن درك  
 الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاسل بالفرع وذلك لمن رأى  
 شخصا على شاطئ نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح نعم رأى ذلك  
 الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان يشكر عبوره . من  
 النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية  
 وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالبحر عن درك اوصافها والجهل بماريق  
 ثبوتها \* فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد  
 لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفية ثبوتها \* ويجوز ان يكون  
 معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم  
 بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له  
 والصفات لو ثبتت كانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات  
 لا محالة كزيد الم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغيرة في الازل مناف  
 للتوحيد ومن هذا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطالوا توحيدهم بتوحيدهم \*  
 وبدل على هذا الوجدة وله فصاروا معاملة اى فرقة معاملة اى قائله يتخلو الذات من الصفات \*  
 والتعطيل في الاصل زرع الحلى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة اذا خلج جديدها  
 من القلائد الا انه يستعمل في التحلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى  
 زينته التى هي صفته لان زينته بها \* ويجوز ان يكون مأخوذا من المعاملة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد  
 والوجه حق عندنا  
 معلوم باصله تشابه  
 بوصفه ولن يجوز  
 ابطال الاصل بالبحر  
 عن درك الوصف  
 وانما ضلت المعتزلة  
 من هذا الوجه فانهم  
 ردوا الاصول  
 لجهلهم بالصفات  
 فصاروا معاملة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) أي بالنسبة  
 إلى أصل التقسيم \* وفي بعض النسخ الرابع أي بالنسبة إلى القسم المقابل \* الحقيقة كل  
 لفظ أريد به ما وضع له قد ذكرنا أن ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه \*  
 وقوله كل لفظ إشارة إلى أن الحقيقة من عوارض الالفاظ المعاني وكذا المجاز المراد  
 من كلمة ما في تعريفه اللفظ أيضا \* واعلم أن الحقيقة ثلاثة أقسام لغوية وشرعية وعرفية  
 والنسب في انقسامها هذا هو أن الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من وضع فتبين  
 تعين نسبتها إليه الحقيقة قبل لغوية أن كان صاحب وضعها واضع اللغة كالإنسان المستعمل  
 في الحيوان الناطق وقبل شرعية أن كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة  
 الخصوصية ومتى لم يتعين قبل عرفية سواء كان عرفا عاما كالعادة لذوات الأربع أو خاصا  
 كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر  
 والعرض والكون للسكران والرفع والنصب والجر للنحاة \* ولا يستراب في انقسام المجاز  
 إلى نحو هذه الثلاثة فإن الإنسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدابة  
 مجاز شرعي وإن كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وإن كانت  
 حقيقة لغوية \* وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بأزاء معنى  
 بنفسها في التعريفين تطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز  
 من قيد وهو أن يقال له علاقة مخصوصة بين المثلين أو نحوه كذا ذكر صاحب المختصر لا اتصال  
 بينهما معنى أو ذاتا والآية تنقض بما إذا استعمل لفظ السماء في الأرض فإنه ليس بمجاز وإن كان  
 مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد \* ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا  
 القيد الذي شرطت غير جاع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض معانيه في اللغة كتخصيص  
 الدابة بذوات الأربع عنه إذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة  
 الكاف في مثل قوله تعالى \* ليس كمثل شيء \* فإنه لعدم استعمالها في شيء أصلا وغير مانع لدخول  
 الحقيقة العرفية هو الشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعنا له والحقيقة من حيث هي  
 حقيقة لا تكون مجازا لأن تجيب عن الأول بأن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث  
 هما كذلك وإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على  
 الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بأن الكاف إذا لم يكن لها معنى كانت  
 مستعملة لافئها وضعت له أولا وعن الثالث بأنهما وإن كانتا حقيقتين بالنسبة  
 إلى تواضع أهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة إلى  
 استعمالهما في غير ما وضعته أولا في اللغة إذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار  
 ومجازا باعتبار آخر \* واختار بعض الأصوليين في تعريفهما أن الحقيقة ما أفيد بها ما  
 وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التماثل به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية  
 والعرفية \* (والمجان) ما أفيد به غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع

وتفسير القسم الثالث  
 أن الحقيقة اسم لكل  
 لفظ أريد به ما وضع له  
 ، أخوذ من حق  
 الشيء بحق حقائقه  
 حق وحق وحق

التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز الغوى والشرعى والعرفى  
ايضا ولكن لقال ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا  
التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا علي وجد الاستعارة هذا اسد قدرنا  
صيورته في نفسه اسدا بلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية  
القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ في غير موضوعه ، ويحجب  
عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوته مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف  
للمعاني فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له في غير موضوعه حقيقة ، وذكر صاحب  
المفتاح في ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة في ما هي موضوعه من غير تأويل في الوضع  
كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوعه بالتحقيق والتأويل فيه ، قال  
وانما ذكرت هذا القيد ليمرزه عن الاستعارة في الاستعارة تعد الكلمة مستعملة في ما هي  
موضوعه له على اصح القولين ولا نسبها حقيقة لبناء دعوى المستعار ، موضوعا لاستعماله  
على ضرب من التأويل ، قال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه بالتحقيق  
استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقة لها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع ، قال وقول  
بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها  
في ما هي موضوعه له ، وقول مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن التناهي فان التسمية  
تستعمل وتراد بها الممكنة فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعه له مع ان التسمية مجازا  
لبرائها عن هذا القيد ، واعلم ان فعبلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل  
من الفعل الذي هو الاصل في حقوق تاء التأنيث به ، واذا كان بمعنى المفعول غير مجاز على  
موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلهم رفعا للالتباس وان كان مجازا على  
موصوف لا يلحقه تاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح ، ثم الحقيقة اما فولة بمعنى فاعل  
من حق الشيء يحمق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف ، واما بمعنى مفعول من حقت  
الشيء احقه اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصل ، والتاء لتأنيث  
اذا كانت بالمعنى الاول واشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الحسرة  
كالنحلة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثاني لان المقل ثان كمان التأنيث ثان ، وقال صاحب  
المفتاح هي عندي لتأنيث في الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة ، ونسب مجازا  
على الموصوف ، والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة  
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعدد من اصله  
اي عن موضعه الاصل ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوى لان بناء المفعول  
لوضع او المصدر حقيقة لا لفاعل فاطلاقه على اللفظ المنقل لا يكون الابحازا ولان  
حقيقة معنى العبور والتعدي انما تحصل في انتقال الجسم من جيز الى جيز فاسا في الالفاظ فلا تثبت  
ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه ، وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما يريد  
به غير ما وضع له  
مفعول من جاز يجوز  
بمعنى فاعل اي متعدد  
من اصله

عربية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذا استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل \* وذكر الفزالي في المستصفي ان لفظة الحقيقة مشتركة قديرا بـها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها استعمال في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز \* واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان \* والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له قوله ( ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ) آى لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما يستعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما يستعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه \* وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولا تهدي كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بدفهما من الوضع ولا بد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ في معناه المجازى فلا يقتدر في كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على السبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور \* وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محججين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق التخلية على طويل غير انسان كمنارة مثلا او وجود العلاقة المعبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السماع كاطلاق التخلية على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها \* واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط \* وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة  
الا بالسمع ولا تسقط  
عن السمع ابدا  
والمجاز ينال بالتأمل  
في طريقه ليعتبر به  
ويحتذى بمثاله



ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعبرة وما يكون نقلياً  
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات  
فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظنا بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير ان نأثر الى شيء  
آخر \* والجواب عما ذكرنا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما  
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي الصورتين الاوليين العلاقة  
ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لجراد  
الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد يحصل  
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لانها  
من المقابلات وفي مثله لا يعتبر المجاورة \* واما قولهم لوجاز لكان قياساً او اختراعاً فلا  
نسلم انه لو لم يكن قياساً لكان اختراعاً لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً من تجاري  
كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لاننا قد استقرئنا كلامهم فقلنا ان العلاقة متباعدة  
للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم مما ذكرتم  
كون رفع الفاعل فيسالم يسمع عنهم قياساً او اختراعاً وانهم لا يقولون به \* وقوله  
ولا تنسقط عن المسمى ابداً من احدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز  
ومعناه ان الحقيقة لا ينفى عن مسمائها بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه  
في نفس الامر ولهذا لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المنصوص وصح ان ينفى عن  
الانسان الشجاع علنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير  
مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي واتساعه على كون اللفظ مجازاً او حقيقة فان  
من تردّد في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انما يصح منه النفي لو علم كونه مجازاً ويمتنع منه لو  
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازاً على صحة النفي واتساعه لزم الدور \* واو قيل  
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في تجاري استعمالهم وعدم وجدانه فيها  
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لا يصلح  
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان  
يحمل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لامن العلامات \* بل  
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبدل الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو  
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى لغير  
اقتصرنا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصرنا عليها بل  
ذكرنا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعني كما ان النص لا يعرف الا  
بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل  
في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك  
الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من  
الحقيقة مثال  
اقياس من النص

في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو شامل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظ فيه فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي الجواز المعاني اللغوية قوله ( وأما الصريح فظاهر المراد منه ظهوراً بيناً ) أي انكشف انكشافاً تاماً وهو احتراز عن الظاهر \* وقيل لا بد فيه من قيد وهو أن يقال بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما ليتبين عن المفسر والنص إذا تفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص إليه أشير في الميزان إلا أن الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة ورود التقسيم عليه إذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال على هذا لا يدخل فيه إلا الحقايق العرفية \* وقيل لا حاجة إلى هذا القيد لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتفصيل والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسماً من أقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لأن الشرط فيه كون الظهور بيناً أي تاماً وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور وهذا توصف الإشارة بالظهور فيقال هذه إشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة أصلاً لعدم تمام الانكشاف فيها \* ويؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جليلة وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رحمه الله أن الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازاً \* قلت هذا كلام حسن إذا استبعاد في تسمية النص أو المفسر صريحاً وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه إلا أن مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر إذ ظهورهما بالألف لا بالاستعمال فتبين أن ما ذكرنا أولاً صريح \* ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في إيراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله أنت حر و أنت طالق ونكحت من قبل الأول وقوله بعث من قبل الثاني وقوله ( وهذا اللفظ ) أي الصريح موضوع لهذا المعنى أي لما ظهر المراد منه ظهوراً بيناً إشارة إلى إنبه من الأسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف أو الشرع كالبيع والشراء لأن الأسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة \* وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بصرح صراحة وصروحة إذا خلص وانكشف \* وتصريح الجر أن يذهب عنه الزيد \* وصرح فلان بما في نفسه أي أظهره قوله ( والصريح الخالص من كل شيء ) كلمة من متعلقة بالصريح أي الصريح من كل شيء خالصة قبيل في الصحاح وكل خالص صريح \* ويجوز أن تكون متعلقة بالخالص أي الذي خلص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فليخلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحاً قوله ( وهو

وأما الصريح فظاهر المراد به ظهوراً بيناً زائداً ومنه سمي القصر صرحاً لارتفاعه من سائر الإبنية والصريح الخالص من كل شيء وذلك مثل قوله أنت حر و أنت طالق والكناية خلاف الصريح

ما استتر المراد به (أي خلاف الصريح لفظا استتر المعنى الذي اراده \* وانما فرخ خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قد يكون تقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا تقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكنائية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قيد قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر \* وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في الجملة فلا يكون التعريف بامه مالا منما فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لان تقيضه اذ هو اولي بالتعريف به من تقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثاني عدميا وتبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه \* ثم لابد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة \* وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يشغل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي الجواز قبل ان يصير معارفا ذنابة لاحتمال الحقيقة وضيورها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد \* ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التللفظ بكلام لا فائدة معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقيقة والجواز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي الجواز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بدح من قدر مشترك اي معنى جامع يستقيم التقسيم واپس ذلك المطلق الاستعمال فافهم \* وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ما يلزمه لينقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل لجناد لينقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين الجواز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنا في ارادة الحقيقة بافتلها فلا يمنع في قولك فلان طويل الجناد ان تريد طول جواده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والجواز بنا في ذلك فلا يصح في شعر قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل \* والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى الجواز على الانتقال من الملزوم الى اللازم \* وذكر غيره في الفرق بينهما انه لابد في الجواز من اتصال وتناسب بين الحليين وفي

وهو ما استتر المراد به  
مثل هاء المقابلة  
وسائر الفاظ الضمير

أخذت من قولهم  
كنيت وكنوت ومنه  
قول الشاعر واني  
لاكنو عن قذور  
بغير هاء واعرب  
أحيانا بها فاصارح  
وهذه جملة يأتي  
تفسيرها في باب بيان  
الحكم وتفسير القسم  
الرابع ان الاستدلال  
بعبارة النص

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكني عن الحبشى بابى البضاء وعن الضير بابى العنساء  
ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد \* مثل هاء المفاربة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت  
وغيرها لانها للم تميز بين اسم واسم البدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التمييز  
بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك  
من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها البدلالة اخرى والصريح اسم لا  
فهم معناه منه بنفسه \* ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ  
كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلية في التعريف لانه يقول انها انما وضعت  
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفي  
عنه بهو كما يكتفي عنه بابى فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة  
لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلية  
في التعريف قوله (أخذت اى الكناية) من قولهم كنييت وكنوت ( وقع على مذهب  
الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين  
فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه \* ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهي  
في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية \* وان كانت واو وهي امة فيها غير مشهورة  
ولهذا استشهد لهادون الياء فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها  
في جيت الخراج جباوة والاصل جباية \* والكناية لغة ان تكلم بشئ وتريد به غيره  
فهي من الاسماء المقررة \* والقذور المرأة التي تجنب الاقدار والريب \* واعرب بتجنجه اى  
افصح بها من غير تقية من احد \* والمصارحة الجاهرة \* يعنى اى ربما اذكر غيرها واريدها  
خوفا من عشيرتها واخفاء لخبتي اياها وربما غلبني سكر المحبة فافصح بها من غير تقية من  
احد واذكرها صريحا \* وهذه جملة اى الحقيقة والجواز والصريح والكناية يأتي  
تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم  
او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال  
القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجب نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر  
ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم  
وكل الدراهم ونفس الشئ \* والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على  
العكس وهو المراد ههنا \* والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا عبرها عبارة  
اى فسرتها وكذا عبرتها \* وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على  
المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عبارة  
الرؤيا ولا نها تكلم بما في الضمير \* واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى  
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما  
اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام أو صريح أو كناية أو غير ما استدلالا بعبارة النص لا غير هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له المراد من العمل على المجتهد هو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما إذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى «اقموا الصلوة» والزنا حرام لقوله جل ذكره «ولا تقربوا الزنا» فهذا وامثله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارة \* واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب \* أحدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلى منه كالمعبد في قوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» ثنى وثلاث ورابع \* والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا أصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية \* والثالثة ان يدل على معنى هو من أوامر مدلول اللفظ ووضوعة كإباحة بيع الخبث من قوله عليه السلام «ان من اتسحت ثمن الكلب» الحديث فاقسم الاول مسوق ليس الا واقسم الاخير ليس بمسوق أصلا والنسب مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لإفادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين اتسعتين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يعبر مقصودا أصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك أصلا \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في إباحة النكاح بقوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم» او في إباحة البيع بقوله عز اسمه «احل الله البيع» كان استدلالا بعبارة النص لا بإشارته \* وبؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم التايب بعين النص اي بعبارة ما أثبتته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى «واحل الله البيع وحرم الربوا» فعين النص بموجب إباحة البيع وحرم الربوا والفرقة : فسوى بين ما هو مقصود أصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرم الربوا فجعلها ثابتين بعبارة النص لا بإشارته قوله (والاستدلال بإشارته) الاشارة الى ائمة فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لاقباله الى ما ذل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا سبق له النص تعرض لجانب اللفظ والضمير في لكنه وانه راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما سبق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع نبوض فخرجنا الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح نعم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميائه اشارة

كرجل ينظر بمصره  
الى شئ ويدرك مع  
ذلك غيره باشارة  
لخطاته ونظيره  
قوله تعالى للفقراء  
المهاجرين الذين  
اخرجوا من ديارهم  
واموالهم انما سبق  
النص لاستحقاق  
سهم من الفتيمة على  
سبيل الترجمة لما  
سبق واسم الفقراء  
اشارة الى زوال  
ملكهم عما خلفوا  
في دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميانه  
اشارة بالفاء \* وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو  
المقصود بما ادرك بالبصر غيره مقصود في ضمن ما هو المقصود والغرض منه التنبيه على  
كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع  
ادراك ما هو المقصود به من كمال قوة الابصار \* والملاحظ النظر بمؤخر العين ويدرك  
غيره باشارة لخطاته اي لمخاطباتها وكانها تشير الناظر الى غير ما قبل عليه ليدركه \* الضمير  
في نظيره راجع الى بما في قوله ما ثبت بنظم لغة \* على سبيل الترجمة بفتح الجيم اي التفسير  
ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفهم كلام الغير \* لما سبق وهو قوله تعالى  
\* ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل \* لا لما قبله وهو قوله \* قلله وللرسول \* لان  
قوله تعالى للفقراء يدل بما ذكرنا تكرير العامل لامن قوله قلله وللرسول والمعطوف عليه  
لانه تعالى هو الغني على الاملاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف  
وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عن اسمه \* وينصرون الله ورسوله \* اليه اشرف في  
الكشاف \* وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لغيره وكذا  
في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيان للمصرف آخر \* وعلى التفسيرين  
السوق لبيان مصارف الخمس \* واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة  
الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه  
تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره \* اخرجوا من  
ديارهم واموالهم \* والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده الغنى  
وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن  
المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما  
لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك  
لما هم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه \* وهذه من الاشارات  
الظاهرة التي تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم  
فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه  
وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعمهم بالكلية عن اموالهم  
فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات  
اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجاوزا كانه لا مال لهم  
اصلا كما صحت تسمية الكفار اصم واعى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل \* صم  
بكم عى فهم لا يهتدون \* بهذا الطريق \* والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى \* ولن  
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا \* وليس المراد نفي السبيل الحسى بالاجماع فيرجع  
النفي الى السبيل الشرعي والتمالك بالقهر الذي هو عدوان تحض اقوى جهات السبيل \*

وما روى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء واسر  
امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت لفرار فوافعت يدي على بعير الا  
رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فكنيت الى تركبها وقلت ان نجدني الله  
عليها قلله على ان اخبرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال  
عليه السلام \* بش ما جازيتها الا نذر فيما لا يملكه ان آده وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك  
على اسم الله تعالى \* ولكننا نقول لاجته له في الآية لانها تدل على نفي سبيلهم  
على المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء اينفنا انما الكلام في الاسوال  
\* او المراد نفي السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله \* فالله  
يعكم بينهم يوم القيامة \* اوتني الحجة كما قال السدي ولا يما ذكر من الحديث لانه  
معارض بما روى ان عليا رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا تنزل دارك  
يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها  
عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار \* ولا يقال انما قال ذلك لانه كان  
خبرها ولم يبق صالحة للزول لان قول علي رضي الله عنه لا تنزل دارك يأبى ذلك \* وما اول  
بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلماذا استردها منها وجعل  
نذرها فيما لا يملك فلما لم يصلح ما ذكر من القرآن سارفا لافنا الفقراء الى الجواز يعمل على  
الحقيقة اذهي الاصل في الكلام \* فالخصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها  
قطعا مثل العبارة مثلها في قوله تعالى \* وعلى المولود له رزقهن \* وقد لا توجب قطعا  
وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والجناس مرادا بالكلام فاما كونها بجهة فلا خلاف فيه  
قوله ( وقوله عز وجل ) انما معطوف على قوله قوله تعالى لا فقره وقوله سيق لكذا  
بجهة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وآما مبتدا وسبق خبره فيكون مرفوع المحل  
واشار عطف على سبق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله  
اي سبق هذا القول لكذا واشار هذا السوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر  
السوق قائلا هذا الكلام \* او الضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجع الى ما دل عليه  
قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكأنه هو مراد المصنف اي سبق  
هذا القول لكذا واشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا \*  
آوالباء في بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اي سبق  
قول الله وهو على المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي  
الكل بعد \* ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اي وعلى  
الذي ولده وهو الاب \* وله في محل الرفع على القاعلية نحو عليهم في غير المقضوب  
عليهم \* رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن \* بالمعروف اي من غير اسراف  
ولا تقتير نظر الجاهلين \* او تفسيره ما ذكر بعده في الآية \* ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود  
له رزقهن وكسوتهن  
سيق لاثبات النفقة  
واشار بقوله تعالى  
وعلى المولود له الى  
ان النسب لا ياتي

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بتدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يحتجّن الى ما يقمن به ابدانهم لان الولد انما يفتدى بالابن وانما يحصل لها ذلك بالاعتناء وتحتاج هي الى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير \* وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح \* وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب \* وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية بعد الولد قرشيا في باب الكفاة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس \* ولهذا قيل ( شعر ) وانما امهات الناس اوعية \* مستودعات وللانساب آباء \* وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الاباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظهار الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى \* واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده \* الآية قوله ( والى قوله ) اي قول النبي عليه السلام انت ومالك لا بك \* روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك \* وفي رواية اوالديك كذا في المصابيح \* وذكر في الكشف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لامنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويخجل علي بما له فبكى عليه السلام وقال ما من جبر ولا مدبر يجمع هذا الابني ثم قال للولد انت ومالك لا بك \* وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ تدانسا في ابنه اياتا ما قرع سمع بمثلهما فاستنشدها فاستنشدها الشيخ وقال \* غدتك مولودا ومنتك يافعا \* تعل بما احني عليك وتنهل \* اذ ليلة ضافتك بالسقم لم ابيت \* لسقمك الابا كيا اتمل \* كاني انا المطروق دونك بالدي \* طرقت به دوني وعيني نهمل \* فلما بلغت السن والغاية التي \* اليها مدى ما كنت فيك او مل \* جعلت جزائي خلطة وفظاظة \* كانت انت المم المتفضل \* فليتك اذ لم ترع حق ابوتي \* فعلت كما الجار المجاور يفعل \* تراه معدا للخلاف كأنه يريد ان يلبس الصواب مؤكل \* ففضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لا بك \* هذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على تبرت حقيقة التملك لكنه لما تخلف بالاجاع وبقوله عليه السلام \* الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين \* ثبت به حق التملك في ماله فيتملكه

والى قوله عليه  
السلام انت ومالك  
لا بك وقوله



عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوايج الاصلية وتعرض ان لم يكن كذلك وان له  
 تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالتلاف ولده كما لا يعاقب بالتلاف عبده وقد عرف شعبة قد في موضعه  
 فالنص المذكور بإشارته ايد هذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل  
 صحة الحديث لقوله عليه السلام \* وما وافق فاقبلوه \* فهذا معنى قوله وأشار الى قوله انت  
 ومالك لايتك قوله ( تعالى وحله وفصاله ) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن  
 الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينهى به والفرض هو الدلالة على  
 الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته \* ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالابدى اذ العفل  
 بحمل باليد في هذه المدة بخلاف المدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل  
 في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابي حنيفة  
 رحمه الله في انا اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا \* ويشمل على هذا التقدير قوله تعالى \* حولين  
 كاملين \* وفصاله في عامين \* على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للعارض \* وان  
 كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك  
 لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتمسك به بالمعقول وهو ان الابن كما يغذى الصبي قبل الحولين  
 يغذيه بعدهما والفطام لا يتحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة فدرجة حتى يبس الابن  
 وينمو والصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك  
 الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا لالانتهاء بالاشداء كذا في المبسوط \* ثم  
 هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب  
 في جانب الام بقوله \* جلته امه كرها \* اي ذات كره على الحال او جلاد كره على الصفة  
 المصدر والكره المشقة \* ثم زاد في البيان بقوله \* وحله وفصاله ثلثون شهرا \* اي  
 مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه  
 المدة \* وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضي  
 الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر  
 وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فتم بوجها فقال على او ابن عباس رضي الله  
 عنهم اما انما لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى  
 \* وحله وفصاله ثلثون شهرا \* وقال عن اسمه \* والوالدات يرضعن اولادهن حولين  
 كاملين \* فبقي ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثني عليه ودرأ عنها الحد \* قال ابو  
 اليسر رحمه الله وهذه اشارة فامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى  
 هذا الحكم على الصحابة فلما نظروا قبلوا منه \* ولا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل  
 على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كسيأتي بيانه  
 ان شاء الله تعالى لاننا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله  
 فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحله وفصاله  
 ثلثون شهرا سبق  
 لاثبات منة الوالدة  
 على الولد وفيه  
 اشارة الى ان اقل مدة  
 الحمل ستة اشهر اذا  
 رفعت مدة الرضاع  
 وهذا القسم هو  
 الثابت بعينه

( فان قيل ) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان  
 المئة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كافي بجانب الفصل ( قلنا ) قد قيل  
 نزلت الآية في ابي بكر رضى الله عنه جلته امه بمشقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر  
 وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا  
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها لثلا يودى الى الكذب \* ولان  
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل  
 في هذه المدة موجودة لاحالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما  
 للمنة لاحالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لانه لاحد بجانب القلة فيه بل لا يتقن  
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر  
 لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصارت في التقدير  
 كانه قيل قد جلته ستة اشهر لاحالة ان لم تحمله اكثر منها واراضته سنتين فوجب عليه  
 الاحسان اليها \* دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل  
 هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي \* وبسميها عامة الاصوليين فخوى  
 الخطاب لان فخوى الكلام معناه كذا في الصحاح \* وفي الاساس عرفت في فخوى كلامه اى  
 فيما تسمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الضم والفتح وهو ازار القدر \* وبسميها بعض اصحاب  
 الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق  
 قوله ( بمعنى النص لغة ) اى بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي \* ولغة تميز \* لاجتهادا ولا  
 استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا \* واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى  
 المقصود من الحكم المنصوص كما عرفت ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى  
 عن الوالدين لارزاق الكلام ابيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بترادف  
 التنبه وكما عرفت ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى \* ان الذين يأكلون اموال  
 اليتيم ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما  
 لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذلب امره بقتل ملك  
 منازعه لا تقتله اف ولكن اقبله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف  
 ويعول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا  
 بحث \* ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعيا كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان  
 احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى  
 ظنية \* ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن  
 بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على  
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى  
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا \* وليس كما ظنوا

واما السابى بدلالة  
 النص فائتبع معنى  
 النص لغة لاجتهادا  
 ولا استنباطا مثل  
 قوله تعالى ولا تقبل  
 لهما اف هذا قول  
 معلوم بظاهره معلوم  
 بمعناه وهو الاذى

على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخلوه اصلاً جزءاً مما تخلوه فرما كما لو قال السيد لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المخصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتاً قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس \* ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبت القياس وثقائه الاما نقل عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله ( وهذا معنى يفهم منه لغة ) اي الاذى يفهم من التأفيف لغة لا رأياً كعني الايلام من الضرب يعني اذا قبل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث واو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأفيف \* ثم تعدى حكمه اي حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه \* ولما تعلق الحكم بالايداء في التأفيف صار في التقدير كأثر قيل لا تؤذ هما فثبت الحرمة عامة \* ولا يقال ينبغي ان يعزم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المشكك معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمعصوم عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا \* لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ثانياً وان لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سور الهرة لما تعلق بالظوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بخمسة الحديث كان سور الهرة الوحشية نجس عام قيام النص لعدم الظوف \* وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس ثلثي ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلة لاننا نجد انفسنا كنة اليه في اول سماعنا هذه اللفظة وهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياساً لانتفاء الشروط بانتفاء الشرط قوله ( وانه يعمل على النص ) اي هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعي لانه ثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد \* وسعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كهبا من ان يجازف او يشكك من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما ثبت بالقياس الذي علمته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً ويؤيده ما ذكر الغزالي في المستصفي وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن ساء قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كعني الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل على النص \*

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة قوله ( واما الثابت باقتضاء النص الى آخره ) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه \* قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق التكلم ونحوه \* وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ \* وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلفو وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحجه شرعا \* واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيغته عن اللفظ ونحوه فالخامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين \* وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وآنزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى \* ومثاله المشهور قولك لعيرك اعتق عبدك عنى يالف ففس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى \* واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى \* والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص \* ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت \* والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المشتعبات \* واللام فيه بدل الاضافة \* والفاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه \* وهى في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى \* وتقدير الكلام واما المقتضى فالثبوت الذي لم يعمل النص اى لم يقد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لانه ما تناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فبقدم لاحتماله ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه \* ويؤكد هذا الوجه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم \* ورأيت في بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فثبوت لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاء ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص مضافاً الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافاً الى النص كقوله عليه السلام \* شراء القريب اعتاق \* اضافة الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاء وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعاً الى ما في ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالأقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده ضمة له \* وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت \* والمقتضى بمعنى المفعول \* والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير \* وهى في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للأقتضاء \* وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالمراد بعمل النص في اثباته اى لم يوجب الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاء النص للتحقق متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً الى النص لان النص اقتضاء صار الحكم مضافاً الى النص ايضا بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجد الاول كالثابت بالنص \* قال شمس الأئمة فعرفا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس \* ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثبت بشئ زائد على النص اقتضاء النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله ( وعلامته الى اخره ) اعلم ان عامة الاسويين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتحكيمة ثلاثة اقسام \* ما يضمن ضرورة صدق المشكك كقوله عليه السلام \* رفع عن امتي الخطاء الحديث \* وما يضمن لتحديد عقلا كقوله تعالى اخبراه واسئل القرية \* وما يضمن لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عنى مالف وسمو الكل مقتضى واهدا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتحكيمة المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد \* ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضى الامام \* وخالفهم المصنف وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما يضمن لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً وسموه محذوفاً ومضمراً وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر قلته لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتى الكلام فيه مشروحاً ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة \*

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما يريد به فاما قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق في القرية ما يضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه  
و موجبا لما تناوله ، وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن  
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبل ، ويصلح بنصب الحاء اى  
المذكور لما اريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا \* وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه  
وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام من  
حاله واعرابه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه  
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فآخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان  
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره من حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال  
العبد وهو تهرده على مولاه بهذا الزوج يدك على ان غرض المولى رد العقد والتاركة فانه  
يسمى طلاقا لا بقاء النكاح وانه في ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق  
قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب التاركة بل بصير امرا للعبد بالطلاق وليس في  
ولايته ذلك فلا يصح الامر \* بخلاف ما اذا زوجوه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث  
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطلق بعد الاجازة  
كما كان يملكه قبها فيملك الامر به ايضا \* وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى  
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام  
وذلك بان يمكن اتباعه تبعاً للمقتضى \* قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق  
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لأن المقتضى يصير تابعا للمصرح في الثبوت فينبغي  
ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت أو يكون مثله لأن  
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع  
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وأن كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على  
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تفسير تابعة لها في الذكر والثبوت لانه  
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعاً والتابع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف  
بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما  
الاختلاف في عمومها ، هذا لفظه ، وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كفر بهذا العبد  
من يملك لا يثبت الاشق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لشار النحرقات فلا يثبت  
تبعاً وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذا لو خوطبوا بالثبوت الايمان مقتضى  
تبعها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان \* وكذلك ذكر في دعوى الجماعة  
اذا ادعى على اخوانك اخي لابي وامى فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت  
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على الغائب وذلك اصل  
وهذا تابع له فلم يخرج ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى  
حقا مقصودا حارث الاخوة والبنوة مقتضاء وتبعه فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه مقتضى من وجه لانه اى لان الامل اذا ثبت اى صرح به  
ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها \* والضمير فى اليه راجع الى  
القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق  
فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة جقه اذا كان مرتبا على الذكر بزيادة حرف على صيغة  
التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان  
كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب  
وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما للمم يكن مرتبا على التذكير  
اذ ليس لهما مذكر لا بقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير  
والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جملة خبرا نحو زيد مرفقة بالرجل  
معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ  
فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت  
فعل وضربت فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ  
وهذه شئنة وضربت فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرف فبين ان التذكير  
والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المفضل فى شرح المفضل \* ولهذا قال  
جار الله فى المفضل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل \* بهمة  
ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث \* وليكن هذا على ذكر  
منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله ( من باب الاضمار ) جعله من باب  
الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاسرار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب  
بلدة وقوله الله لافعلن بالجرو والحذف بخلافه كقوله تعالى \* واختار موسى قومه \* اى من  
قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النذر من هذا القبيل فكان تسميته  
بالمحذوف اولى وما ذكره ههنا توسع \* ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحريم وهو قوله  
تعالى فتحرير رقبة لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقبة مقتضى الملك لان تحرير الرقبة لا يتصور  
وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة عما ذكره ثم اذا قدر  
مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما يريد به وهو التكفير \* وذكر السيد الامام  
ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى \* وصاحبهما فى الدنيا عروفا \* ولا يتفق  
المصاحبة الا بالاتفاق وترك القتل فثبت حرمة القتل وجوب الاتفاق مقتضاه سابقا عليه \*  
هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخالص كذا الى ما انتهى اليه \* وبيان ترتيبها اى فى البعض  
لانه لم يبين الترتيب فى الكل \* والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها  
لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام  
رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان  
صححة المقتضى انما  
يكون لصحة المقتضى  
ومثاله الامر بالتحريم  
للتكفير مقتضى الملك  
ولم يذكر هذا لبيان  
معرفة تفسير هذه  
الاصول لغة وتفسير  
معانيها وبيان ترتيبها  
والفصل الرابع فى  
بيان احكامها والله  
اعلم بالصواب

## باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام \* من تعلم بابا من العلم \* اي نوعا منه قوله ( يتناول  
 الخصوص ) اي مدلوله \* قطعا تميز اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه \* ويقينا اي ثبوتا  
 في ذاته من غير شك \* واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد \*  
 بلا شبهة تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقي فيه  
 شبهة لاحالة \* والفرض من اتنا كيد مرتين المبالغة في نفى قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء  
 الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان  
 المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الفرض  
 الاصل فلماذا قدمه \* لما اريد به اي لاجل ما اريد بالخصوص من الحكم الشرعي \* ومن  
 البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق  
 وجوب الترتيب به \* يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد  
 باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة \* وهذا  
 على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبره كذلك  
 فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين \* لا يتخلو الخاص من هذا اي عن تناول  
 الخصوص بطريق القطع في اصل الوضع لانه وضع لذلك \* وفيه اشارة الى ان دلالة  
 الخاص على الخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والجاز لالهما من باب  
 الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير  
 اي قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل \* فان قيل كيف ثبت القطع مع الاحتمال  
 قلنا لما يقيم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمنع القطع به الا يرى انه لم يمنع احد من دخول  
 المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقيم عليه دليل الحق بالعدم هذا  
 هو المجموع من الثقات \* وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحية لان يراد به غير  
 الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بانه  
 ان لفظ الاسد الموضوع للمحيوان المخصوص في قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل  
 ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه  
 موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون  
 منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى وانقطع الاحتمال ايضا يسمى  
 محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله ( لكن لا يحتمل التصرف ) استدرالك من  
 قوله واحتمل التغير بطريق البيان \* وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته  
 او ازاله الخفيا وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم  
 اثبات الثابت او نفى المنفي وكلاهما فاسد \* من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان

باب معرفة احكام  
 الخصوص اللفظ  
 الخاص يتناول  
 الخصوص قطعا  
 ويقينا بلا شبهة  
 لما اريد به من  
 الحكم ولا يتخلو  
 الخاص من هذا في  
 اصل الوضع وان  
 احتمل التغير عن اصل  
 وضعه لكن لا يحتمل  
 التصرف فيه بطريق  
 البيان لكونه بينا  
 للوضع له



العمل يجب بموجبه ولا يَحْتَمِلُ البَيَانُ قوله تعالى \* والمطلقات الآية \* وقوله قلنا نحن جلة مستأنفة لا يحل لها من الاعراب قوله \* تعالى والمطلقات يتربصن \* خبر في معنى الامر اى ولتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء \* ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء \* او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف \* والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراسخين وابى الرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيح فقلنا لو حل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لاحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المَحْذُورُ بين دمى ترك بالاتفاق لا يسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انتقضت عدة المستحاضة تم وهو محسوب من العدة عند من حل القروء على الاطهار فيصير العدة قرين وبعض قروء الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه واكثر فلا يجوز ان يراد بالحيضة الاربعة ولا الستة مع اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لا يجري في الاعلام بخلاف ما اذا حلنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لاحالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخامس وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجهه موافق الكتاب اولى من الحمل على وجهه يخالفه \* ولا يلزم عليه قوله تعالى \* الحج أشهر معلومات \* حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكروا ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى \* واذا قالت الملائكة يا مريم \* جبريل عليه السلام ومن قوله عز اسمه \* فقد حسنت فلو بئما \* قلنا كما قاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال فان قيل ﴿ في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين \* احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل نقصان لا يحتمل الزيادة \* واتسأتى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلّت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار ﴿ قلنا ﴿ الجواب عن الاول ان ذلك لا يزداد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعسأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب يتامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حلنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرين وبعض الثالث واذا حلنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

الجزء والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احترازاً عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا في الاسرار \* وعن الشافعي ان الحيضة وان كانت مؤتة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكور ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخطبة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير \* وما يؤيد كدان المراد من انقروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيثتان ولم يقل طهران وقوله تعالى \* واللاتى يئن من الحيض \* الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت بكذا في الكشف قوله ( وآلواحد لا يحتمل المثنى ) تأكيده لقوله كالفرء لا يحتمل العدد وانما اكده لان الفرء يطلق على الاعداد التي ليست بزوجة كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرء العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرء لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى \* فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله ( ومن ذلك ) اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى \* واركعوا \* قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم \* ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امراً بان يصلى مع المصلين بمعنى في الجماعة كائنه قيل واقموا الصلوة وصلوها مع المصلين لانفردين كذا في الكشف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لما فيكون ذلك علينا اوجب \* وايراد قوله تعالى اركعوا \* واسجدوا \* لا يثبت فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن \* وقوله اركعوا خاص في حق المأمور به وان كان عاماً في حق المأمور قوله ( وهو المبلان عن الاستواء ) يقال ركعت الغضلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر \* بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلاً ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز \* وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحناء على وجه يسمى له في الناس راكماء \* فلا يكون الخاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود وتمام القيام بين الركوع والسجود والقفدة بين السجودين \* به اى بالركوع او بقوله تعالى \* واركعوا \* بخبر الواحد وهو حديث تعليم الامراء على وجه يكون فرضاً كالركوع \* بياناً صحيحاً لان من شرط اتحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى  
واركعوا مع الراكعين  
والركوع اسم لفعل  
معلوم وهو المبلان  
عن الاستواء بما يقطع  
اسم الاستواء فلا  
يكون الخاق التعديل  
به على سبيل الغرض  
حتى تقسد الصلوة  
بتركه بياناً صحيحاً  
لانه بين نفسه بل  
يكون رفعا لحكم  
الكتاب بخبر  
الواحد لكنه يلحق  
به الخاق الفرع  
بالاصل ليصير واجباً  
ملحقاً بالفرض كما هو  
منزلة خبر الواحد  
من الكتاب

الواحد ياتنا بالكتساب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنالاه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه \* وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدى الى ابطال الاصل \* ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم ثبت على حسب الدليل \* كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تبعاً للكتاب لا مطلقاً قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى «وليطوفوا» اى لطواف الزيارة وطاق وتطوف بمعنى «بالبيت العتيق اى من الجسابة والفرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان» او الكرم وكرمه وشرفه ظاهر \* او القديم لانه اول بيت وضع للناس \* وهذا فعل اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفنا الطواف بدليل قوله وضع لكذا \* قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم \* فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله \* «لا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها» ولا ياتنا لانه ليس فيه اجمال \* وذكر في الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتل الطهارة بل كان نسخا محضاً لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة يفيد فيكون نسخا محضاً فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوف بهذا البيت تحدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة اذا نه ايج فيه الكلام \* لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل انبوب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قبل في النص يحمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود تحتى لو ابتداء من غيره لا يعتمد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فنبت انه يحمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بآنا فلنا اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمفهوم في القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز القصصان من هذا العدد كالحذود الا ان علمنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداده فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فلا كثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالتية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل في حق الخروج من مهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اى بالكل \* واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه \* ولئن

ومن ذلك قوله تعالى  
وليطوفوا بالبيت  
العتيق وهذا فعل  
خاص وضع لمعنى  
خاص وهو الدوران  
حول البيت فلا يكون  
وقفه على الطهارة  
من الحدث حتى  
لا نعقد الا بها عملا  
بالكتاب ولا ياتنا بل  
نسخا محضاً فلا يصح  
بخبر الواحد لكنه  
يزاد عليه واجبا ملحقا  
بالفرض كما هو منزلة  
خبر الواحد من  
الكتاب ليثبت الحكم  
بقدر دليله

سلمنا انه غير معتبه كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال  
 لاسماعيل عليهما السلام اتني بخبر اجعله علامة افتتاح الطواف فاناء بخبر فالفاء ثم بالثاني  
 ثم بالثالث فناداه قد اتاني بالخبر من اغثنى عن جرك ووجد الخبر الاسود في موضعه  
 فرفنا ان ابتداء الطواف منه فناداه قبل الافتتاح به لا يكون معتبه كذا ذكر في المبسوط \*  
 ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا \* والاشبه ان يقال  
 انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمثل لان الامر صدر بصيغة  
 التطوف وتاء الفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث  
 الاسراع في المشي فالتحقق خبر العدد والابتداء بياناه لانه يصلح لبيان اجاله فاما خبر الطهارة فلا  
 يصلح لبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يستل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد \*  
 ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام بياناه  
 لانه يبين اجاله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتل \* واما وجوب إعادة طواف الجنب  
 والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن التقصان الفاحش فيه كوجوب إعادة  
 الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة ان يجبر نقصان  
 الصلوة بالمجدة قوله (ومن ذلك) اي ومن الخصاص الذي تقدم ذكره والفاء في فانما  
 اشارة الى تعليل كون مفهوم الآية من هذا الباب \* وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي  
 كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتنبي (شعر) حشاي على جرد ذي من الهوى وعيناي  
 في روض من الحسن ترتع \* اي كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة لغسل والاصابة  
 للمسح \* فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعي \* في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام  
 \* الاعمال بالنيات \* او بالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل  
 لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط \* عملا بالكتاب لانه ساكت ولا يأتينا لانه بين \*  
 والواو في وهو الحال \* والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث  
 واستباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توشأ للتبريد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل  
 الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده \* بل اضراب عن مفهوم الكلام \* على الوصف  
 الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء  
 الدليل لا فرضا كما قاله الخصم \* ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص  
 لان ذلك ثبت باشارة النص اذا التيمم القصد \* وبطل شرط الولاية وهو ان يتابع في الاصل  
 ولا يفرق والذي يقطع التابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء \* وانما شرطه مالك وابن  
 ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام وانطب على الموالاة قالوا فلو  
 جاز تركه لفعله مرة تعليم الجواز \* قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك  
 من عمل الوضوء وان اخذ في عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال  
 الصلوة اذا اشتغل في خلالها بمثل آخر كذا في المبسوط \* والزيتب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى  
 يا ايها الذين آمنوا اذا  
 قمتم الى الصلوة  
 فاغسلوا وجوهكم  
 فانما الوضوء غسل  
 ومسح وهم اللفظان  
 خاصان لمعنى معلوم  
 في اصل الوضع فلا  
 يكون شرط النية في  
 ذلك عملا به ولا بياناه  
 وهو بين لما وضع له  
 بل يجب ان يلحق به  
 على الوصف الذي  
 ذكرنا وبطل شرط  
 الولاية والزيتب  
 والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرط الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة  
 امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويمسح برأسه ويغسل يديه أو قال ذراعيه وتحرف ثم للترتيب \*  
 والتسمية وهي أن يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله  
 على الإسلام \* وانما شرط التسمية أصحاب الطواجر وقيل هو قول مالك أيضا بقوله  
 عليه السلام لا وضوء لمن لم يسلم \* لما ذكرنا أنه ليس بعمل بالكتاب ولا ييسان له بل هو  
 نسخ لموجبه بخير الواحد ﴿﴾ فان قيل ﴿﴾ فها قاتم بوجوب التسمية واخوانها كما قلتم بوجوب  
 التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (فذا) للامتناع من القول بالوجوب وهو لزوم  
 المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء واجب رتبة من الصلوة  
 لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط ﴿﴾ غير  
 عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل  
 الصلوة يلزم القدونية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء  
 اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لابد من ان يكون ادركا  
 من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والا فربما بالتحقيق ان ذلك انتفاوت  
 درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة \* قطعي اثبوت والدلالة كالنسوس  
 المتواترة \* وقطعي اثبوت نلني الدلالة كالايات المأولة \* وظني اثبوت قطعي الدلالة  
 كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني  
 فبالاول ثبت القر من وبالتالي والثالث يثبت الوجوب وبالتالي اربع يثبت السنة والاستحباب ليكون  
 ثبوت الحكم بقدر دليله فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعراب بالاعادة  
 ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تفعل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به القر من  
 لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني اثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان  
 لا يجوز صلواته بمعنى اذا تركه \* وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت  
 يحدثن أكده بالنون المؤكدة فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه  
 اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة \* وكذا خبر التسمية  
 لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم  
 كان طهورا لما ساء الماء لم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفى الفضيلة شايع \*  
 وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة  
 والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه \* ويجوز الترتيب ايضا معارض بما روى انه  
 عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فتذكر بتدفعه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت  
 هذه الدلائل ثلثة اثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب فوله ( وصار مذهب  
 المخالف غلطاً من وجهين ) لانه لما روى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخير الواحد ما ثبت بالكتاب  
 لم يلزم حجة الكتاب بالظن الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب يكن

وصار مذهب  
 المخالف في هذا  
 الاصل غلطاً من  
 وجهين احدهما انه  
 حط منزلة الخلاص  
 من الكتاب عن  
 رتبته والثاني انه  
 رفع حكم الخبر  
 الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هو أدنى منه في المكان يلزم رفع درجة الأدنى أن اجلسه في مكان الشريف أو حط درجة الشريف أن اجلسه في مكان الأدنى \* ولكنهم يقولون إنما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعلا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال أبو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فإني يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة قوله ( ومن ذلك ) أي ومن الخاص الذي ذكرناه \* أعلم ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطىء الزوج الثاني يهدم حكم ماضى من الطلقات واحدا كان أم ثلاثة وبه قال إبراهيم وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلي وإبن كعب وعمران بن الحصين وأبو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله \* ومبنى المسئلة على أن الزوج الثاني أي أصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا أم هو غاية للحرمة الثابتة بما فقط فعند الأولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية \* تسمى الفريق الآخر بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله جل ذكره \* فان طلقها أي الطلقة الثالثة \* فلا تحل له من بعد أي بعد ذلك التطلق \* حتى تنكح أي تزوج \* زوجا غيره أي رجلا اجنبيا وسماء زوجا باعتبار العاقبة كتنسية العنب خيرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية في إثبات ما بعدها بل هي منهيّة فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الإيمان الموقته ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الإباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالإباحة الأصلية وكذلك الحكم في تحريم البيع إلى قضاء الجمعة وتحريم الأسطياد على المحرم إلى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا بأصالة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة \* ولا يقال قد اضمحل الحل الأول بعنده فلا بد من أن يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الأول \* لا مانع من أن ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الأول وهو أنها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لأن إضافة الحكم إلى السبب الذي ظهر اثره مرة أولى من إضافته إلى سبب لم يظهر اثره أصلا كن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له \* ملك جديد غير الأول لزوال الأول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانهاء الاجارة \* فن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك علما بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط \* بل كان ابطالا لأن الكتاب يقتضي أن يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي أن يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي

ومن ذلك قوله تعالى  
فلا تحل له من بعد  
حتى تنكح زوجا  
غيره قال مجاهد  
والشافعي رحمهما  
الله قوله حتى تنكح  
كلمة وضعت لمعنى  
خاص وهو للغاية  
والنهاية فن جعله  
محددا حلا جديدا  
لم يكن ذلك علما بهذه  
الكلمة ولا ياتى لانها  
ظاهرة فيما وضعت له  
بل كان ابطالا  
ولكنها تكون غاية  
ونهاية والغاية  
والنهاية بمنزلة البعض  
لما وصف بها وبعض  
الشيء لا يفصل عن  
كله فيلغو قبل وجود  
الأصل

خلافه فيكون لبطالا \* ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة \* فتلغو بالناء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيى كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلفه في رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فلا استشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة \* ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس الزوج غاية كاذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذا اصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به \* لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقته وكون الزوج انشأ مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة منبهة الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به \* فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لى معنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج \* ولكنه استدرأك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا \* والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى \* والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية \* والنهاية تأكيد لغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله ( والجواب الى اخره ) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطى للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطى فيحصل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكن كما اسند الزنا الذي هو الوطى الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال فهارك صائم وليك قائم \* ولا يصح ان يحتمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى \* قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره \* وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في الوطى الا انه اراد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المنضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح في بنى فلان اى هى ذات زوج منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطى اليها البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة

( الوطى )

يذكر ويراد به الوطى وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتي في موضعه وقد اراد به العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل فحكت الاضافة اليها واما فعل الوطى فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لانها لا تحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رافعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت نكحت بعد الرجن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تبتهم بالعتة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم تريدن ان تعودى الى رافعة فقالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تدوقى من عسلته ويدوق من عسلتك

الوطى، والشكاح الذى يمتد الى المرأة واولجاز ان تسمى واطنة بالتمكين لجز ان يسمى  
المرکوب را كبا والمضروب ضاربا وهى خلاف الافة \* واما اضافة الزنا اليها فليس  
بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كهاو اسم للوطى الحرام من الرجل  
ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذ اذنت كمالا يصح نفي التمكين عنها \* ولئن سلمنا ان الشكاح  
ههنا معنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطى الذى هو فعل الزوج ولا  
يلزم الوطى من التمكين لاحالة قبحه انه ثابت بالسنة \* ثم فى هذا الطريق اعمال السنة  
والكتاب جميعا فكان اولى بما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه  
لان الوطى انما يسمى بالشكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا \* واعلم ان  
الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول  
لا يتضح الا بان يجعل الوطى مثبتا للحل واو ثبت الوطى بالكتاب كما ذكرنا لا يحصل  
المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ \* وانما ثبت الدخول  
بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب \* والمرأة هى تيمية بنت ابي عبيد القرظية \*  
وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية \* ورقاعة هو ابن وهب بن عتيك  
ابن عمها \* وقيل ابن سمائل \* والوزير بفتح الزاى لا غير واتهامها له بالعتة قولها  
مامعه الامثل هدية الثوب وهو نفير ما حكى امرأة عن عنين فقالت حللت منه بواد  
غير ذى زرع \* وامسيلتان كنانان عن المعصومين لكونهما منلتى الالتذاذ \* وصغرت  
بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا \* ويقال انما اثبت لانه اريد  
به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهب \* والتأ كيد بالتعرض  
للمجانين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل \* وقوله تذوق وذوق اشارة الى  
ان الشبع وهو الاتزال ايس بشرط \* وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف  
وراوى الحديث عايشة رضى الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله  
عنهم من غير قصة رقاعة \* وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما  
واحد \* وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشيتى فقال عليه السلام  
لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلام  
ثم ائنت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسني  
فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه  
فلما قبض ابو بكر انت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجنك فنعها  
كذا فى التيسير قوله ( وفى ذكر العود ) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله  
العود وتركه لفظ الاتهانه الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريدن ان تنتهى حرمتك  
اشارة الى ان ذوق المسيلة تحليل وذلك انه قبحى عدم العود الى ذوق المسيلة فاذا وجد  
الذوق ثبت العود لاحالة لانكم مابعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون  
الانتهاء اشارة الى  
التحليل وفى حديث  
اخر



لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه يختلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به \* وعبارة بعض الشيوخ ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله ( لعن الله المحلل والمحلل له ) سماء محللا والمحلل حقيقة من ثبت الحل كالحرم من ثبت الحرمة والبيض من ثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل \* والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له بل لا يثبت اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة \* والحق الامن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس التحليل بل لشرط فاسد الحلقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع ان لم بشرط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلق \* واما الحاق اللعن بالمحلل فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والسبب شريك المباشري في الاثم والثواب \* والاشبه ان الفرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستمناة بها الاحقية لنعن اذ هو الايق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالنيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده نعم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نتجده فيجب العمل به وذلك لان الكتاب انبث كون الزوج الثاني غاية وام ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كافي قوله تعالى \* ولا جنبا الا بما يرى سبيل حتى تغسلوا فلا غتسال مثبت للطهارة ومنه الجنابة لانه لما ثبت الطهارة لم تبق الجنابة وكافي قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستئذان منه حرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الاثلاث تطليقات كالحل الاول ( فان قيل ) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية كالتطلاق للنكاح ( قلنا ) ما رفع الشيء قصدا فهو قاطعه ولا يطلق عليه اسم النسيئة كالتطلاق فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشيء ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه ومثلتنا من هذا القيل ( فان قيل ) سلمانه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منك وحنه

لعن الله المحلل و  
المحلل له

لم ينقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منقوص لان زواله  
معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة  
قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره  
فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا ثلاث تطبيقات مستقبليات فيجب اعتباره كاليمن بعد اليمن  
والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمن الاول والحرمة بالظهار الاول لان  
في الانقضاء فائدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح او ضم  
ماله الى مال الغير فاشترهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير  
﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خسا من التطبيقات ثلثا بهذا الحادث  
واحدة او اثنين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من  
الفائدة اقتضى انفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفى به اقتضاء كذا اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه  
بانقضى او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء ﴿ او يقال ﴾ لا عرفنا الثلاث مجردا عن العمل  
بالنص حكما بتأثيره في الحلين فيرغمهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتام علة زوال الاول  
والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدين وهو مشهور قوله ( ثبت الدخول زيادة )  
اي على النص وانما تركه لكونه مفهوما \* بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاة  
\* يحتمل \* الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص \* ومثبت اي لم  
يثبت الدخول \* بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل \* وثبت شرط الدخول به  
اي بالحديث \* بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث وآبائه بالكتاب  
تخريج بعض المتأخرين \* ومن صفته اي حصة الدخول التحليل \* ويجوز ان يكون  
الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث  
مو صوفا بصفة التحليل \* وانتم ابطالتم هذا الوصف وهو التحليل \* عن دليله وهو  
الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل \* عملا اي لاجل العمل بما هو  
ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم \* قال القاضي الامام  
ابوزيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب  
نص الآية اشكل وانه اول الامر من قولنا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة  
رضي الله عنهم بصعب الخروج عنها والله التوفيق قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الخياص الذي  
مر ذكره قوله تعالى ﴿ الطلاق مرتان اي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق  
دون الجمع والارسال دفعة واحدة \* ولم رد بالمرتين الثانية ولكن التكرير كقوله تعالى  
﴿ ارجع البصر كرتين ﴾ اي مرة بعد مرة ونحوه قولهم ليبيك وسعديك وخنائيك \* وقوله  
جل ذكره ﴿ فامساك بمعروف او تسريح باحسان ﴾ تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون  
بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بما وجبهن وبين ان يسرحوهن السراح  
الجميل الذي علمهم \* وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون

ثبت الدخول زيادة  
بخبر مشهور يحتمل  
الزيادة مثله ومثبت  
الدخول بدليله  
الابصفة التحليل  
وثبت شرط الدخول به  
بالاجماع ومن صفته  
التحليل وانتم ابطالتم  
هذا الوصف عن  
دليله عملا بما هو ساكت  
وهو نص الكتاب  
عن هذا الحكم اعني  
الدخول باصله  
ووصفه جميعا ومن  
ذلك قوله تعالى  
الطلاق مرتان الآية



اي لا يكون الافتداء الامن جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص وبصير تقدير الكلام فلا جناح  
عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء \* وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف  
الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جهمها في قوله ان لا يقيميا ثم خص جانبها مع انها  
لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بياننا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في  
اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق ككافي قوله عز اسمه \* وورثه  
ابواه فلانهم الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق \* فمن جعل فعله في الخلع  
فمخا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا  
( فان قيل ) ذكر في اول الآية الطلاق لفعل الزوج صريحا فثبت بالبيان السكوتي  
هذا القدر وبصير في التقدير كانه قيل فان خفتم ان لا يقيميا حدود الله ولا يلقها بمجانا فلا جناح  
عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع  
وكلامنا في الخلع ( قلنا ) بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة  
بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي  
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام  
اردين عليه حديقتك وتملكين فقالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديقتك فقط ثم قال  
يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام ( فان قيل )  
لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية ( قلنا ) المراد بقوله تعالى  
الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق  
في مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر فكذلك  
ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان  
النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت  
به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان  
في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام  
العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فمخا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا  
قوله ( ومن ذلك قوله تعالى ) فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا وعند  
الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا ينونة  
فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وابنه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذ اطلق  
امرأته طلاقا رجعا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما  
المختلعة اذ اطلقها وزوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع \* ورأيت في  
بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الملاق على مال فلو صح هذا لم يبق  
الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته او لا صح \* قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك  
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة \* واحتدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى  
بعد هذا فان طلقها فلا  
تحل له من بعد الوفاء  
حرف خاص لمعنى  
مخصوص وهو  
الوصل والتعقيب  
واتم وصل الطلاق  
بالافتداء بالمال فواجب  
صحته بعد الخلع فمن  
وصله بالرجعى  
وابطل وقوعه بعد  
الخلع لم يكن عملا به  
ولا بياناً

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو لا وصل والتمتع فيكون هذا تنصيحا على صحة إيقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع \* فن وصله أى الطلاق أو قوله فان طلقها بالرجعى يعنى بأول الآية لا يكون وصله عملا بالفاء ولا يائنا \* واعلم ان ما ذكره الشيخ مشكلا فانه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان أى فان طلقها بعد التلويقين تطليقة اخرى \* وذكر في الكشف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نسيانها او فان طلقها مرة ثالثة بعد المراتين فوصلها بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير \* ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعية ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضى الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله بأول الآية لا بالخلع فلا يبقى التساؤل في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشرعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانما ثابتة بالاجماع وكذا الخلع بمشور وسرور قبل التلويقين ففرقنا ان وجب حرف الفاء سابقا وانما للمطلق العلف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعة لانه بصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع وانما على التلويقين وذلك خلاف النص والاجماع \* واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تعمل لافى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما اقتدت به ينصرف الى التلويقين المذكورين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما اقتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لاننا لو جلنا على هذا الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد بينا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على ما بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره قوله ( قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم أى سوى هؤلاء المحرمات ان تنبتوا مقعوله بمعنى بين لكم ما يحل بما يحرم ارادة ان يكون ابتساؤكم باموالكم \* ويجوز ان يكون ان تنبتوا بدلا مما وراء ذلكم \* والاموال المهور \* محصنين في حال كونهن ناكحين غير زانين لا تنبتوا باموالكم وتفقروا

( انفسكم )

ومن ذلك قوله تعالى ان تنبتوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع من جواز تراخي البذل من الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الرطبى كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم \* ومفعول ان يتنقوا مقدر وهو النساء \*  
 قاله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون  
 الطلب ملحقا بالمال والطلب بالمقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى  
 \* غير مسافحين \* فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع \* وقوله عن  
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل  
 بترأخي الى الوطى قوله ( فى المفوضة ) بكسر الواو وفتحها \* واعلم ان التفويض  
 هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن المرأة للملكة لامرها انيا كانت  
 او بكر او لولها ان يزوجه بلا مهر او تقول زوجنى ولاتذكر المهر فتزوجها ولها  
 ويقول زوجها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد يزوجه بامته بلا مهر او يسكت  
 عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب \* ولو دخل بها  
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبة بالفرض ولو طلقها قبل الميسر والفرض لا مهر لها \*  
 والفاسد هو ان يزوجه الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون  
 رضاها مفوضة ففي ان النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا فى  
 التهذيب للامام محمى السنة رحمه الله \* ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة  
 المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانهما فوضت اى اذنت فى التزويج بلا مهر ومفوضة  
 بفتحها الآن ولها مفوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الا مفوضة بالفتح  
 فهذا معنى فتح الواو وكسرهما \* فاما ما ذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي  
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها ولها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح  
 الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد  
 كما ذكرنا فلا يتأتى الخلاف \* وذكر فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الجاح قطب الدين رحمه الله  
 ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال  
 وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل  
 وقد تاه الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى \* فانكحوا ما طاب لكم  
 وانكحوا الايامى منكم \* فانه باطلا فبديل على هذا ذكرنا والطلاق يجرى على الطلاق  
 والمقيد على تقييده \* قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة  
 بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وهما كذلك فيجب نحل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه  
 شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا بشرط المال ( قوله تعالى قد علمنا ما  
 فرضنا عليهم ) اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين فى الزواج والاماء كذا فى  
 الكشف وقيل النفقة والكسوة والمهر \* وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امتك  
 فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم واحلنا لك الواسية نفسها من غير مهر واطلقنا لك  
 الاصطفاء من الغنية ما شئت \* فعلى هذا القول استدل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسألة المفوضة  
 ومثله قوله تعالى  
 قد علمنا ما فرضنا  
 عليهم فى ازواجهم  
 والفرض لفن خاص  
 وضع لمعنى مخصوص  
 وهو التقدير فن لم  
 يحمل المهر مقدرا  
 شرعا كان مبطلا  
 وكذلك الكناية فى  
 قوله تعالى ما فرضنا  
 لفظ خاص يراد به  
 نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجهول فالنحو السنة بيان به وهى ما روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبتلا لا عاملا به \* ولكن الخصم ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص في المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز في الشئ ومنه قيل فرض القوس للجز الذى يقع فيه الوتر \* والفرض للحديدة التى يخر بها \* والفرض للسهم المفروض الذى فرضه فوهة النهر تسمى التى منها يستقى \* والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور \* والفرض البيان ايضا قال تعالى سورة ازلناها وفرضناها اي بيناها في قول غير واحد من المفسرين وقال قد فرض الله لكم فيما فرض الله \* اي بين في قول جماعة \* والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لاختصاصا \* آوهو خاص في القبلح حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشف في اول سورة النور اسلم الفرض القناع وكذا قال غيره من ائمة الا انه يتم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب معلوم به وكذا المقدار معلوم عن الغير فكان مجازا فيهما ثم على التقديرين حله على معنى الايجاب ههنا بقرينة ومما ملكك ايمانهم اولى من حله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قواهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فرسه عامدا هل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ \* وبدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها حصة الايجاب لاسئلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالا لقوله ( فـ لـ ذـ لـ ) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاسانفة الى ذاته \* والتقدير باقيا الفرض وان تقدير العبد امثال به قيل معناه ان مهر النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى وليكنها غيب هنا فباستصلاح الزوجين على تقدير ينظر ذلك المقدار المعلوم لانهم يتدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بغير الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم انما يظهر بتقدير المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور هنا وينظر في ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الفرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الفرض ويلزم منه انهما او اصطلاحا على الجملة يكون ذلك انظارا للتقدير ايضا كما لو اصطلاحا على العشرين \* والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال وقد وهان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغي ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات والمجازاة الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا \* فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كقاسير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امثال به فن جعل ال العبد اختيار الايجاب والترك في المهر والتقدير فيه كان ابطالا اوجب هذا اللفظ الخاص لاعلا به ولا ياتى لانه بين

الابرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل  
ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امثالا بهذا التقدير لاحالة كالتزام الزيادة في الزكوة  
بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد  
امثال به اى بتقدير الشرع \* فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اى  
اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابي هريرة من اصحاب الشافعى حيث قال ان  
شاء او جب المهر في العقد او سكنت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا  
ويؤثر في فساد العقد كنفى اثمن عن البيع يصح ويفسد البيع \* والتقدير فيه اى في المهر  
كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب اسمه بالعقد وبيان مقدار موقوف الى رأى الزوجين كان  
ابطالا + ويجوز ان يكون التقدير منصوبا علقا على الاختيار وان يكون مجرورا علقا  
على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله ( ومن  
ذلك ) اى ومن الخالص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة اية رفعهما على الابتداء  
والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر  
فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط \* ايديهما ايديهما ونحوه فقد صفت  
قلوبكما اكتفى بثنية المضاف اليه عن ثنية المضاف \* وايد باليدين التبيين بدليل قراءة  
عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديهم جزءا ونكالا مفعول لهما كذا في الكشف  
\* وذكر في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة وايد ايديهما  
الجمع فلذلك قال الايدي لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم  
لما هو اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة  
كالجمع بين تكبير المعنى وتأنيث اللفظ \* وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون  
والسارقات فاقطعوا ايديهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع  
من اثنين لانهما اثنان من اثنين \* واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع يني الضمان عن  
السارق حتى لو هلك السروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن كالماتلف  
خيرا وهو ظاهر المذهب . وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا  
استهلكه وقال الشافعى رحمه الله عليه القطع لا يني ضمان العين عنه بل العين في حق  
الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى  
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما وامنف الضمان صريحا ولادلالة لان القطع اسم لفعل  
معلوم وهو الابانة ولادلالة له على انتفاء الضمان وانتبأ العصمة اصلا ولا هو من  
ضروراته ايضا لانها مختلفان \* اسما وهو ظاهر و مقصودا لان احدهما شرع  
جبرا للحمل والآخر شرع زاحرا بطريق العقوبة ومجلا لان محل احدهما اليد ومحل  
الاخر الذمة \* وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الاخر الجنابة  
على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد وآذا

ومن ذلك قوله  
تعالى والسارق  
والسارقة فاقطعوا  
ايديهما جزءا بما  
كسبا وقال الشافعى  
رحمه الله القطع  
لفظ خاص لمعنى  
مخصوص فاقى يكون  
ابطال عصمة المال  
علا به فقد وقعتم  
في الذى ايتم



اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاؤه وقد دل الدليل على  
ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وكقوله عز اسمه  
\* فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وكقوله عليه السلام \* على اليد ما اخذت حتى ترد \* فيجب  
القول به فمن قال بان القلع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا علا بهذا اللفظ  
الخاص بل يكون زيادة عليه بالرى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام \* لا غرم على سارق  
بمدا طعت عينه \* وقد ايتى ذلك وفي ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله \* انى  
بمعنى كيف وهو واستفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المال علا به \* والجواب ان ذلك  
اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها \* مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز  
ان يتغير النص بدليل يقتضى به كقولك انت حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء  
او الشرط تغير موضوعه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة الخل  
وهو قوله تعالى \* فاعلموا ايديهم \* بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء \* وفي قوله  
مقرون به اشارة الى نوع من انتشيع على الخصم وهوانه غفل عن الدليل القطعى  
المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يبلغ على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون  
الطعن سائدا عليه \* ثم بان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق  
في معرض العقوبات يراد به ما يجب حق الله تعالى بمقابلة افعال العباد فبين به  
ان وجوب القلع حق الله تعالى على الخلوص واليهذا لم ينقيد بالمثل وما يجب  
حقا للعبد يتقيد بما لا كان او عقوبة كالغصب والفساد واليهذا لا يملك السروق منه  
الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه  
وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على  
الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر  
والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاسلية ومثل هذه  
الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كحشر عصيانهم والوطئ في حالة الحيض \* ثم  
ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم  
يستبق لذاته حقا حتى صبح بذل العبد واباحته ويوجب الضمان له باتلاف ولا يجب  
لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القلع بسرقة حقا لنفسه خالصا فمقتضى ضرورة انه  
استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا يتقيد للعبد ضرورة  
بالعصير اذا تخمر وصار محترما حق الله تعالى لا يتقيد حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا  
وصارت لله تعالى لا يتقيد للعبد وكما لا يتقيد للبائع اذا ثبت للبشرى بالبيع فهذا معنى قول  
الشيخ ومن ضرورته تعويل العصمة اليه \* وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة  
ابطالها على العبد ينقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا \* فان قيل لا نسلم ان الحرمة  
واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى اوجود النهى فيجب القلع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك  
ثبت بنص مقرون به  
عندنا وهو قوله تعالى  
جزاء بما كسب لان  
الجزاء المطلق اسم لما  
يجب لله تعالى على  
مقابلة فعل العبد وان  
يجب حق الله تعالى يدل  
على خلوص الجناية  
الساغة الى الجزاء  
واقعة على حقه ومن  
ضرورته حصول  
العصمة اليه ولان  
الجزاء يدل على كمال  
المشروع لا شرعه  
ماخوذ من جزى  
اى قضى وجزاء  
بالهمزة اى كفى وكال  
يستدعى كمال الجناية  
ولا كمال مع قيام حق  
العبد في العصمة لانه  
يكون حراما لمعنى  
يكون في غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام  
وشرب خمر الذي عندهم وكوجوب الدية مع الكفارة ( فلنا ) بل الحرمة واحدة  
لاننا نجد القطع يجب الايمان محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا  
لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب  
الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية  
على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه  
مقضيya به وجب الضمان \* وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى  
لاحق العبد فانها يجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية \*  
وصك ذلك شرب خمر الذي لان الحد بشربه لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر  
نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان \* ثم استدل الشيخ  
رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل معنى لمة \* على كمال المشروع وهو القطع  
في مسئلتنا مثلا \* لما شرع له وهو السرقة او الزجر \* والضمير المستكن راجع الى  
المشروع والبارز الى ما \* بمعنى تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود  
الذي شرع له لانه ما خوذ من جزى بالياء اى فضى والقضاء الاحكام والاتمام قال \*  
وعليه ما سرودتان قضاهما \* داودا وصنع السوابغ تبع \* اى احكمهما واتمهما كذا قيل \*  
فعلى هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كلقضاء اصله قضاي \*  
وجزه بالهمز اى كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة  
اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فلما كونه ميموزا  
فما وجدته في كتب اللغة التى هندى وامل الشيخ وقف عليه \* واذا دل لفظ الجزاء  
على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان  
يكون الفصل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه  
بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط  
الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب \* والفرق بين النكثتين ان الاولى استدلال  
باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد  
وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا \*  
واستدل شمس الاثمة رحمه الله في المبسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال  
فلما اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميعا موجب الفصل فكان نعمنا لما هو ثابت بالنص  
قوله ( ولا يلزم ان الملك لا يبطل ) جواب سؤال وهو ان يقال ان شرط لانعدام  
السرقة موجبة لقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم  
يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له  
ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك  
لا يبطل لان محل  
الجناية العصمة وهى  
الحفظ ولا عصمة الا  
بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكاً \* فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجنابة وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجنابة على المحل بوصف كونه مملوكاً بل بكونه معصوماً متقوماً الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجنابة الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان سارت بحرمة العين حقاً لله تعالى قوله ( قوله فاما بعين الملك فشرط ) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطاً للغير والاصل هو العصمة في تحقق الجنابة وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على مناقته ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبدن من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى \* فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضاً بل ليظهر السبب بتقصومه عند الامام من السرقة هي الجنابة على مال الغير ولا يتصور الجنابة موجبة للعبد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بتقصومه الغير واثباته فكانت الدعوى شرطاً لاثبات محل الجنابة لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلام ملك كان كافياً عندنا كالمكاتب ومنهوى الوقف والفاصل والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمفسار والمترين \* ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يثبت الملك لان محل الجنابة العصمة ولا عصمة الا بكون المملوك للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصاً لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو كان بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلاً وفي بطلانها بطلان الجنابة والمقصود من النقل تدعيمها لا ابطالها فانه منع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة \* وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل بأول الكلام ومعناه على التقرير الاول فليكون العصمة محل الجنابة دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلم يدم اكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك \* والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ ( فان قيل ) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكاً وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الواقف عليه ( قلنا ) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكماً ولهذا يرجع الثواب اليه والعتلة بملوكة للوقف عليه ان كان اهلاً للملك وان لم يكن اهلاً له كالمسجد والباطني على ملك الواقف ايضاً بما لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حيد الملة والدين رحمه الله في نوآئه وقوله بحجة وان كان مخالفاً لظاهر الرواية \* وذكر الامام فسر الدين البرغري في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانه اتوجب القطع ولا ملك فيه التبريم ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانه شرط لظهور

فاما تعين المالك  
فشرط ليصير خصمه  
متعينا لالعينه حتى  
اذا وبعد الخصم  
بلا ملك كان كافياً  
كالمكاتب ومتولى  
الوقف ونحوهما  
فلذلك تحولت  
العصمة دون الملك  
الارثي ان الجنابة  
تقع على المال  
والعصمة صفة للمال  
مثل كونه مملوكاً  
فاما الملك الذي هو  
صفة للمالك كيف  
يكون محلاً للجنابة  
لينتقل

السرقه وفيما ذكرنا ان عدم الملك قايده ثابتة وهي كافيّة المحصومة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجنائية وانها واقعة على المال فينقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجنائية فكيف ينتقل اى لا ينتقل \* وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجنائية على المال لا على المالك والمالك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جنائية على المحل فجاز ان لا يسقط كما في الخمر (فان قيل) العصمة صفة للعاصم لا للمالك كالمالك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال يملك لأمالك فاني يستقيم هذا الفرق (قلنا) تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمر المضروب فاذا وصف به الفاعل فعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فعناه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسبة لا محالة فصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير \* ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطى ويمنع اى تبيحه الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول \* ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوزا لا انصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل وانصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض انصاف العبد بالمالكية لا انصاف للمال بالملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجنائية متصورة الوقوع على المالك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لاننا لم نعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبة في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا يملك العبد لا يملك الله تعالى اذ العبد وما في يده مملوك فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك \* واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما ثبت حال انعقاد السرقة موجبة لقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القتل حين ان حرمته الحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك  
وهو غير مشروع  
فاما نقل العصمة  
فمشروع كما في الخمر  
والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يدفع كثير من الاسئلة \* ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقيق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صحيح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل \* ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته في حق وجوب القطع \* لانا نقول قدينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر اتفقها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ناسر الرواية لان الاستهلاك اتمام المقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط ( فان قيل ) او انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر ( قلنا ) انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك لعدم الحكم بعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد فمقتضى ان العصمة فوجب القطع اوجود شرطه ( فان قيل ) القطع شرع لسيانته حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمنع القول به ( قلنا ) ان كان فيه ابطال حقه صورة فقيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لا يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بعمل المحل يحرم تناول خلق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حبة فكذلك هذا \* واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيأرواه هشام عن محمد رحمه الله لان المسروق منه قد لحقه نقصان والخسران من جهته بسبب هو متعمد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يقضى برفع النقصان والخسران الذي لحق به فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله ( ومن هذا الاصل ) اي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

باب الامر

## باب الامر

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للإشارة الى العبد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي  
وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فلاشارة اليه  
بللفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن  
حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصيح فيه استعمال اللفظين وذلك  
كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى  
الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر \* ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن  
جريح والكسائي والاختفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى \* ذلك الكتاب \* هذا الكتاب \*  
واعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ  
تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المقدمة \* فقول هو القول مقتضى طاعة المأمور باتيان  
المأمور به \* وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر  
لاشتقاقهما منه \* وبالنسبة المتوقعة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة  
الامر وعلى التقديرين يلزم الدور \* وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو  
غير مطرد لصدقه على التهديد والتحجيز والاهانة ونحوها \* وقيل هو اللفظ الداعي الى  
تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر  
لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا \* وعلى  
انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب  
قائلها الى الحق وسوء الادب \* وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء  
واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض  
المؤرخين ان الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء فاراد بالافتضاء ما يقوم بالنفس  
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الافتضاء والصيغة سميت به مجازا \* وبقوله فعل  
غير كلف احتراز عن النهي \* وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما  
ذكرنا \* وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام  
فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن  
لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله  
( فان المراد ) الفاء في فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص \* المراد  
بالامر اي الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا وجوب له الا الوجوب \* يختص بصيغة  
لازمة اي لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص  
هنا لما سنشير اليه \* ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة  
وقد يكون على العكس كـ بعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كافي الالفاظ  
المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من اقسام الاخير \* والفرض من تعرض جانب  
اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر  
يختص بصيغة لازمة  
عندنا ومن الناس  
من قال ليس المراد  
بالامر صيغة لازمة  
وحاصل ذلك ان  
افعال النبي عليه  
السلام عندهم  
موجبة كالامرو هو  
قول بعض اصحاب  
مالك والشافعي  
رحمهما الله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعديل \* ومن التعرض  
 لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعد في  
 خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفوا في ان صيغة افعال خاصة في الوجوب  
 ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها ، ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود  
 الكل من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص ، وهذا هو الفرق من العدول عن لفظة  
 الخصوصية الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لا كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه  
 اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى  
 بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى  
 هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تأكيذا اذ لا لزوم يستفاد من الاختصاص  
 بالصيغة اما ذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم  
 يفهم في اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام ، هو المقصود منه فيقول الكلام \*  
 واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامراسم لما هو موجب وان الاحتياج لا يستفاد الا بالامر  
 فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الاحتياج ولكن  
 الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الاحتياج فعمدنا لا يسمى امرا  
 على الحقيقة فلا يستفاد منه الاحتياج وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الاحتياج  
 فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عليه السلام  
 عندهم اى عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر  
 المتف عليه وهو صيغة افعال \* وصورة المسئلة انه اذا نزل اليها فعل من افعاله عليه السلام  
 التي يست بسو مثل الزلات ولا تطلع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل  
 وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الايع ولا يبدان لعمل مثل قلعه  
 يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى \* فاقطعوا ايديهماء وتيمموا الى المرققين فانه بيان  
 لقوله جل ذكره \* فامسحوا بوجوهكم وايديكم \* هل يستعانان بقول فيه امر النبي عليه السلام  
 بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا \* فعمد مالك في احدي الروايتين عنه وابى  
 العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخري وابى علي بن ابي هريرة وابى حنبل بن نعيم من  
 اصحاب الشافعي بصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه \*  
 وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع ، واما اذا كان  
 بيانا لعمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الآخر بالاجماع \* ثم اختلفوا  
 فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك  
 لفظ العين بين مسمياته \* وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان  
 بين الانسان والفرس \* والاصل ان الاحتياج مع حقيقة الامر متلازمان يثبت بكل واحد  
 بثبوت الآخر وينبغي باتفاقه فيلزم من انحصار الاحتياج على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي  
الاشتراك وثباته وتارة لنفي الوجوب عن غير الصيغة وثباته فافهم \* واحتج من قال بالاشتراك  
اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى \* وما امر فرعون برشده اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد  
والفعل انما يوصف به لا القول \* وقوله عز ذكره \* وما امرهم شورى بينهم \* اى فعلهم \* وقوله  
جل ثناؤه \* تنازعتم في الامر \* اى فيما تقدمون عليه من الفعل \* وقوله عز اسمه اخبارا \* اتعجبين  
من امر الله \* اى صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق  
الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا  
وقوله ولولم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب والايحباب مستفادا بالفعل اى حاصله  
به ومفهوما منه للمسمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه بصير اذذاك لغوامن  
الكلام \* واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه  
لا اتصال بينهما بصورة بلاشبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء  
ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت  
كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر \* ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز  
فالجل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل \* وبالسنة وهى ما روى انه عليه السلام شغل  
عن اربع صاوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتونى اصلى \* وما روى  
انه عليه السلام قال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرؤ مقبوض \* فجعل المتابعة  
لازمة فثبت بالتخصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتخصيص وهو قوله  
تعالى \* اطيعوا الله واطيعوا الرسول \* ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه  
بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة  
في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان ومعنى اللهو على اعواد وقديس  
الامر بمعنى الفعل على امور ومعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما \* واحتج  
من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالتبعية والشان فيجب  
جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد  
منهما خلاف الاصل \* واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا  
بين القول المخصوص والفعل لمسبق اخدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك  
للمعاني على السواء والامر بخلافه \* وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا  
يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك \* وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك  
المعنوي لمافهم منه احدهما حينئذ عند الاطلاق لان مسمى ح اعم من كل واحد منهما ولا  
دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للمحبون على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة  
الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن  
الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله  
تعالى وما امر فرعون  
برشده اى فعله ولولم  
يكن الامر مستفادا  
بالفعل للمسمى به وقال  
عليه السلام صلوا  
كما رايتونى اصلى  
فجعلوا المتابعة لازمة



ذكروا لمطابق ما ذكره في اول الباب \* فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني المقصودة فكانه اراد ان يذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان  
 كان لا يتقاه اللفظ و اراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعاني  
 التي قصد المتكلم القاءها الى السامع و اراد ان يبينها له هي العبارات لا غير \* ولا يجوز  
 قصور العبارات عن المعاني اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة  
 عليه الى شئ اخر لان المهمات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات اثره فاما وقوع  
 المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان لكل معنى من المشترك اسما على  
 حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين \* وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا  
 ان العبارات هي الموضوعات للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية  
 لتركيبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية فلا بد ان يكون غير العبارة دالا عليها  
 ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لاننا نجد المهمات اثرا من المستعملات ولا نجد معنى لا  
 يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتج الى  
 التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني  
 المقصودة \* واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات  
 وانها لا تقصر عن المعاني لا ياون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه  
 اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال \* ولكن اشبح  
 ادرج دليلا آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب وقالوا وهذا على مذهب  
 الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع الحال واذا انضم اليه سوف والسين صارت للاستقبال  
 وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه  
 في بيان بخصوص المعنى لا في بيان بخصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان  
 يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال و اراد بقوله مختصة بعبارات  
 ان معنى الماضي مختص بالصيغة الموضوعية له وكذا معنى الحال والاستقبال فبالترادف الذي  
 هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعية  
 له كذلك لانه من اعظم المقاصد الثواب والعقاب ببيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو  
 بالاختصاص بالصيغة الاولى \* الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة لم يثبت بالفعل \*  
 الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل \*  
 ويحتمل ان يكون كلمة انما لا تأكيد لا الحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل  
 دليلا واحدا \* وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة  
 غير قاصرة عنها لما بينا ان المهمات اكثر من المستعملات فيكون المعنى اثبات الامر صيغة  
 موضوعية لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعية

واحتج اصحابنا  
 رحمهم الله بان  
 العبارات انما وضعت  
 دلالات على المعاني  
 المقصودة ولا يجوز  
 قصور العبارات عن  
 المقاصد والمعاني  
 وقد وجدنا كل مقاصد  
 الفعل مثل الماضي  
 والحال والاستقبال  
 مختصة بعبارات  
 وضعت لها فالمقصود  
 بالامر كذلك يجب  
 ان يكون مختصا  
 بالعبارة وهذا  
 المقصود اعظم  
 المقاصد فهو بذلك  
 الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله ( واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة ) بمعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعال مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له \* والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع \* وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانت على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع نبوته بالفعل ضرورة قوله ( الابدليل ) اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فتح ينفي اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل \* ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الابهام عن الفعل بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر \* قال المصنف في شرح التوقيف الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل لطلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرا لانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله ( وقد قال النبي عليه السلام ) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال ما جللكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قدرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الآثار وفي رواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما جللكم على القائلين نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح \* وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني في انكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بواجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتلوا به \* قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم لبعضه دليلا ولم يصبر مخالفتهم في البعض دليلا \* وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك ان دونه من الاولياء بطريق الكرامة \* ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تنقوى به الروح من القرينة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم \* وذكرك للشناق خير شراب \* وكل شراب دونه كسر اب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الابدليل الاترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن سمياتها ابد او اما الجواز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفي عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما لم تخلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني فثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله ( ولا تنكر تسميته بجازا ) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى : وما امر فرعون برشيد + فقال اننا لانكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب + وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل من يتولاه بامر به فقبل له امر تسمية للفعل به بالمصدر كأنه قيل مأور به كما قيل شان وهو مصدر شأت اي قصدت سمي به المشؤن اي المطلوب واليه اشار شمس الأئمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله « فاتبعوا امر فرعون » اي اطاعوه فيما امرهم والرشد السواب وقد وصف القول به + وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادة الله واتخاذ الهوا ما امر فرعون برشيد اي بنى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد قوله ( والنبى عليه السلام دعالى الموافقة بلفظ الامر ) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اي المتابعة تارة وجبت بقوله صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتجج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى + اطيعوا الله واطيعوا الرسول + كما لا يحتاج قوله فافعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامثال به + قال الغزالي في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اسبلى وخذوا عنى مناسكتكم وهذا وضوى وضوء الانبياء من قبلى + بيان من النبى صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفع + واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المعنى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشأن والصيغة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في اثلاثي جمع فاعل اسماء ككواهل او فاعلة اسماء وصيغة ككواكب ونحوارب فلما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل او امر جمع أمرة مجازا كأن صيغة فاعل جعلت أمرة + وجمعت على او امر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اي نهى + واما قولهم هو متواطىء اي مشترك معنوى فغالب ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع الجواز والاشتراك اصلا لان الاشتراك فى امر مام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة + وقولهم الجواز والاشتراك خلاف الاصل فلما اكل ما عو خلاف الاصل يصير + وافساده اذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على الجواز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله ( ومن ذلك ) اي ومن الخالص

ولا تنكر تسميته بجازا  
لان الفعل يجب به  
فسمى به مجازا والنبى  
عليه السلام دعالى  
الموافقة بلفظ الامر  
بقوله صلوا كما  
رأيتونى فدل  
ان الصيغة لازمة  
ومن ذلك

(باب موجب الامر)

### (باب موجب الامر)

أى حكم الامر + الباب المتقدم فى بيان لزوم الصيغة المراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

( وهذا )

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد \* متعين او مبهم قوله ( واذا ثبت  
 خصوص الصيغة ) اي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اي انفراد  
 المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينامع ان الصيغة المخصوصة  
 لازمة له يلزم الاشتراك او الاجال في الصيغة وكلاهما بخلاف الاصل وهذا لان الغرض  
 من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجال يخلان به الا ان الاشتراك والاجال  
 وقعا لموارض قد ذكرنا وسندكرها ايضا ان شاء الله تعالى ( فان قيل ) انه في بيان  
 خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام  
 خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي ( قلنا ) لا يتم خصوص  
 اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على  
 الانفراد فلا بد من التعرض بل ينب خصوص المعنى ليم خصوص اللفظ فلماذا جعله من اقسام  
 الخاص \* واعلم ان صيغة الامر استعملت او جوه \* والمشهور منها ثمانية عشر وجهها \* للوجوب  
 كقوله تعالى \* اقربوا الصلوة واتوا الزكوة \* وللندب كقوله تعالى فكتبوهم \* وللارشاد  
 الى الاوثق كقوله تعالى \* واشهدوا اذا نبايتم \* والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب  
 الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد  
 بفعله \* وللاباحة كقوله تعالى \* فكلوا مما مسكن عليكم \* وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها  
 بسلام آمين \* وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله \* وللأهانة كقوله تعالى  
 ذق انك انت العزيز الكريم \* وللتسوية كقوله تعالى اسبروا اولاتصبروا \* وللتعجب  
 كقوله تعالى اسمع بهم وابصر \* اي ما سمعهم وما ابصرهم \* وللتكوين وكال القدرة كقوله  
 تعالى \* كن فيكون \* وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون \* وللإخبار كقوله  
 تعالى \* فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا \* وللتهديد كقوله تعالى اعلموا ما شئتم واستغز من  
 استطعت \* ويقرب منه الانذار كقوله تعالى \* قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر \*  
 وللتعجيز كقوله تعالى \* فأتوا بسورة من مثله \* وللتخخير كقوله تعالى \* كونوا فردة  
 خاسئين \* وللتمنى كقول الشاعر الايه اليل الطويل الانجلي \* وللتأديب كقوله عليه السلام  
 لابن عباس رضي الله عنهما \* كل مما يليك \* وهو قريب من الندب اذا لادب مندوب اليه \*  
 وللدعاء كقوله اللهم اغفر لي \* اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست  
 حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية \* مثلا غير مستفاد من مجرد  
 الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن \* انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب  
 والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة  
 بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من  
 اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من  
 مواجبه \* وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص  
 الصيغة ثبت  
 خصوص المراد في  
 اصل الوضع وهو  
 قول عامة الفقهاء  
 ومن الناس من قال  
 انه يجمل في حق  
 الحكم لا يجب به  
 حكم الا بدليل زائد

بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة  
 قعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا \* وقيل هو مشترك في الایجاب والندب  
 لفظا وهو منقول عن الشافعي \* وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى المطلب الشامل  
 لهما وهو ترجيح الفعل على الترك \* وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي  
 الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط  
 او فيهما معا بالاشتراك قعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الاتوقف مع  
 اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحكم الجمل اتوقف  
 لان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه \* وقال شيخ سمرقند  
 رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا  
 يعتقد فيه ندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الایجاب  
 والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لاحالة حتى انه اذا اريد به الایجاب يحصل الخروج  
 عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا يسان اقوال الواقفية \* فاما عامة  
 العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحد هذه المعاني فينا من غير اشتراك ولا  
 اجبال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجاعة من المعتزلة كابى الحسين  
 البصري والجبائي في احد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجازا فيما عدا \* وذهب  
 جاعة من الفقهاء والشافعي في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجازا فيما  
 سواه \* وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك  
 رحمه الله قوله ( واحتجوا ) اى العائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في  
 معان مختلفة وهى ما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقي  
 والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال هذه فلا يوجب  
 الحمل به الابدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا  
 مرجح \* والتقريع التجهيز والالغام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التقريع لا  
 يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افضل كذا ان استطعت كقوله تعالى  
 \* فاتوا بسورة من مثله \* فأت بها من المغرب \* والمراد منه النبي اى الاتيان بالسورة او  
 الشمس من المغرب ليس بوجوده مقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان  
 المأمور به كقوله تعالى \* فن شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر \* اعملوا ما شئتم \* فان المأمور  
 قادر على الكفر والایمان جميعا الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي  
 منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستطيق بك عقوبته ولهذا يلحق به افضل فانك تستحق به  
 العقاب \* ثم قوله تعالى \* واستغفر \* اى استغفر واستزل وهيج من استطعت منهم على  
 المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لا من قبل التقريع الذى ذكره الشيخ  
 كذا في الكشف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والنقويم واصول شمس الأئمة

واحتجوا بان صيغة  
 الامر استعملت في  
 معان مختلفة للايجاب  
 مثل قوله تعالى اتقوا  
 الصلوة والندب  
 مثل قوله واتقوا  
 من فضل الله و  
 للإباحة مثل قوله  
 واذا حللتم فاصطادوا  
 وللتقريع مثل قوله  
 تعالى واستغفر من  
 استطعت منهم  
 وللتوبيخ مثل قوله  
 تعالى ومن شاء فليؤ  
 من ومن شاء  
 فليكفر واذا اختلفت  
 وجوهه لم يجب  
 الحمل به الابدليل

واصول ابي اليسر وغيرها الاترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاعواء فاني يكون هذا من باب التقريع \* ولا حاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم. وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره \* وما ذكرنا هو المتمسك للباقيين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيدلانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا اتفقا القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيسام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلينا قطعنا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديما بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل \* وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لا تفعل وانهما لا يثبتان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل وهذا امر نعلم بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله اجبت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين الندب والوجوب \* ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جملة حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او المطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز \* ثم الواقفية اعلموا بوجوب الصلوة بقوله تعالى \* اقيموا الصلوة \* بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا \* وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في تحاليل شدة الخوف والمرض الى غير ذلك \* واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة الآية \* واما في الصوم فقوله \* كتب عليكم الصيام \* وقوله عز اسمه \* فعدة من ايام اخر \* وايجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات نواردت على طول مدة النبوة لا تحصى قوله (ولعلماء العلماء) اي الذين قالوا بان الامر به جبا متعينا ان صيغة الامر لفظا خاص من تصارييف الفعل \* والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصارييف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل \* وكان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتاج الى شيء آخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني أي كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس \* ولا يثبت الاشتراك في العبارات الا بعارض بل امر ان الفرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يحصل به

ولعلماء العلماء ان  
صيغة الامر لفظ  
خاص من تصارييف  
الفعل وكان العبارات  
لا تقصر عن المعاني  
فكذلك العبارات  
في اصل الوضع  
مختصة بالمراد  
ولا يثبت الاشتراك  
الا بعارض فكذلك  
صيغة الامر

فليكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت  
اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع لم يوضع اذ ولوقا اشتهر ذلك اركان الواضع  
متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بينهما الاقوام \* أو الابتلاء ان كانت  
توقفية وقدمريانه فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون بصفة بمعنى خاص في اصل الوضع \*  
واللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى \* ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل  
المغير كسائر الفاظ الخصوص \* السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا فى  
التجراح \* أو بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر فى التائق انه اسم فاعل من سار اذا بقى ومنه  
السؤر وهذا بما يغلط فيه الخاصة فيضحه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق  
بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع  
الاصلى الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيا فانها له ان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير  
فيها لا بدليل غير كافلنا ويحوز ان يكون \* اه كسائر الالفاظ التى تحصل بها الخصوص فى  
العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولات وقت الظهور  
والتشبيه متعاقبا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الاثمة  
فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص فى اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه  
الابعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص فى العام ويحوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك  
الحقيقى المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصورى الذى يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة  
بين المعنى الحقيقى والجازى فان لفظ الاسد باعتبار ظاهرا الاستعمال مشترك بين الحيوان  
المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت  
خصوص اللفظ فى معناه الموضوع له بدليل يقتضى باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلى  
واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يغفل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذى يسمونه  
قرينة لازمه فيدل على المراد لا بحالة بخلاف الاشتراك الحقيقى فانه لا يثبت \* اه الخصوص  
ويثبت بالاستعمال الخالى من القرينة ولهذا يغفل بالفهم الاثرى انك اذا قلت رأيت اسدا  
يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرعى يفهم منه الانسان الشجاع  
لا غير فاما اذا قلت رأيت هينا فلا يفهم منه شئ معين \* ثم المخصوص بالاستعمال  
الامر فى المعانى المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقية واستدل  
الشيخ على انه خاص بان الاصل فى الكلام المخصوص دون الاشتراك اجاب عما تسكوا به  
فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة اذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله \* ثم قد يثبت  
الاشتراك الصورى اى الجواز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف  
الى الجواز بالقرائن النضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذى تسكنتم به بعدما ثبت الخصوص هذا  
النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقى لانه لا يتجمع مع الخصوص \* واما اصل ان الاستعمال يدل  
على الاشتراك وعلى الجواز فسمله على الجواز اولى لانه لا يغفل بالفهم قوله ( واما انذين قالوا

لمعنى خاص ثم  
الاشتراك انما يثبت  
بضرب من الدليل  
المغير كسائر الفاظ  
الخصوص ثم الفقهاء  
سوى الواقفة  
اختلفوا فى حكم  
الامر قال بعضهم  
حكمه الاباحه وقال  
بعضهم التدب وقال  
ثامة العلماء حكمه  
الوجوب

بالإباحة قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى  
 المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه \*  
 قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة \* وقيل هو  
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوهم ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على  
 الحقيقة باتفاق هؤلاء فان مقتضى ما وجبه لا محالة \* فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت  
 بالامر وهو الاباحه كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ  
 وهو متيقن \* وفي التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالاتجار  
 فدل ضرورة على الفتح طريق الاتجار عليه وآداء الاباحه \* واما النادبون فقالوا لا يجوز  
 ان يكون موجه الاباحه لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب إيجاد الفعل  
 راجعا على جانب الترك وليس في الاباحه ذلك لان كليهما فيهما سواء ولما لم يكن بدم التراجع  
 ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او النذب يثبت ادناهما لليقين به ولا يثبت الزيادة لان معنى  
 الطلب قد تحقق فلامعنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل التراجع  
 بالنذب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به \* قال الشيخ رحمه الله  
 الا ان هذا اى القول بالنذب مع دليله فاسد \* نحصد بالحكم بالفساد دون القول الاول  
 لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله ( لانه )  
 الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لعناء المحصوص هو وطلب الفعل بما ذكر  
 من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكاله  
 بالوجوب لا بالنذب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان  
 الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو  
 الفعل لم يحصل به من جانب المأمور بالاباحه فالنذب فيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب  
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذ كان كمال الطلب في  
 الوجوب وجب القول به اذ لا يفسر في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك  
 ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة يملك الالتزام \* وكان قوله لا قصور في دلالة  
 الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المنكلم  
 كقوله تعالى «اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير» فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها  
 على موضوعها وهو الايجاب \* وقوله ولا في ولاية المنكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم  
 ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس \* قال ابو اليسر  
 الامر لفظا فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض  
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة  
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر للإباحه او النذب جعل النقصان اصلا  
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية \* ولا حجة للناديين في قوله عليه السلام اذا امرتكم

اما الذين قالوا  
 بالإباحة قالوا ان  
 ما ثبت امرا كان  
 مقتضيا لموجه  
 فثبت ادناه وهو  
 الاباحه والذين  
 قالوا بالنذب قالوا  
 لا بد مما يوجب ترجيح  
 جانب الوجود  
 وادنى ذلك معنى  
 النذب الا ان هذا  
 فاسد لانه اذا ثبت  
 انه موضوع لعناء  
 المحصوص به كان  
 الكمال اصلا فيه  
 فثبت اصلا على  
 احتمال الادنى اذ لا  
 قصور في الصيغة  
 ولا في ولاية المنكلم  
 والمحبة لعامة العلماء  
 الكتاب والآجاع  
 والدليل



بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فأتوهوا \* حيث فوض الأمر إلى مشيئتنا وهو دليل الندية لأننا لنسلم أنه رده إلى مشيئتنا بل رده إلى استئذاننا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد إلى الاستئذان من خواص المدب بل كل واجب كذلك \* ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لأنه لا يلزم من إبطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو أحسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية \* والاجماع أي دلالة لأن الاجماع في صورة أخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحليم في هذه الصورة قوله ( قوله تعالى إنما قولنا لشيء \* الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبرية وكن ويكون من كان التسمية التي بمعنى الحدوث والوجود أي إذا اردنا وجود شيء فليس إلا أن ندوله - حدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف \* وهذا مثل لأن مراد الله لا يمنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند أمر المأمور به على المأمور المتعلق بالامر لا يقول ثمه \* والمعنى ان إيجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشف وحسب المعدوم شيئاً باعتبار ما يؤول اليه \* واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وإيجاد وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الخلق بإيجادهم وكل قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد بمعنى لو كان في قدرة البشر إيجاد الاشياء عن المعدوم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو أجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه التسمية بلا منع اخر منهم ليس يكون الإيجاد عليهم في غاية اليسر فتكون العالم وامثاله يسر على الله بكثير \* وعند الأشعرى ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بلام الله الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة الى تليذه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الإيجاد وسهولته \* وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى وإذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون \* انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لأنه لو جعل خطاباً حقيقة فاما ان يكون خطاباً للمعدوم وبه يوجد او خطاباً للوجود بعد ما وجد \* لا جائز ان يكون خطاباً للمعدوم لأنه لا شيء فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطاباً للوجود لأنه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله إنما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لأنه يجاز عن الإيجاد والتكوين ، واقع المذهب

المعقول اما الكتاب  
قوله تعالى إنما قولنا  
لشيء إذا اردناه ان  
نقول له كن فيكون

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر \* وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبدأ والخبر بخلاف سائر الايات \* فقال وهذا عندنا اي معنى الآية عندنا وارايد بقوله عندنا نفسه واقرائه دون السلف المتقدمين \* على انه الضمير للشان والظرف خبر المبدأ مرفوع المحل \* اريد به اي بالنص \* ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اي الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر \* والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اي اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة \* وقوله لا يجازا وبه كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل \* ولو قيل لا يجازا وبه كلام بالرفع عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا كان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ويجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاسل \* وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلميا بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا \* وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلميا في الازل وانما صار متكلميا بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى التعطيل وقد مر شرحه \* ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجري سننه في الابدان بعباراة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استفاد ان يكون الوجود قرينة للابدان اي للامر اذا الابدان ليس الا الامر على هذا القول \* وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فاروته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسهه \* وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالابدان لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والابدان معا فكان هذا مذهبا ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجري سننه انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجري سننه في الابدان بعباراة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية \* ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه  
اريد به ذكر الامر  
بهذه الكلمة والتكلم  
بها على الحقيقة لا مجازا  
عن الابدان بل كلاما  
بحقيقته من غير تشبيه  
ولا تعطيل وقد  
اجري سننه في الابدان  
بعباراة الامر ولو لم  
يكن الوجود مقصودا  
بالامر لما استفاد قرينة  
للابدان بعباراة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لالهي الوجود وجعل الایجاد على حقيقته  
لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد  
يعنى لو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى  
الايجاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك  
الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم \* قال فان قيل فاذا حصل  
الوجود بالايجاد فافائدة هذا الامر \* قلنا ان الظاهر العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من في  
القبور بعثه ولكن وسطه نفخ الصور لانظهار العظمة \* او يقال دلت الدلائل العقلية  
على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول  
بوجوبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال  
بالتأويل \* قال العبد الضعيف اصله الله ان كان معنى هذا الكلام ماذكر هذا الشارح  
فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا يتعلق به اسلا بل هو علامة  
تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع  
ومين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك  
لا يجوز لانه يؤدي الى افتقار صفة الایجاد الى شئ آخر في اثبات موجبيه وذلك دلالة  
النقصان تعالى صفاته عن ذلك \* ولا يلزم علة الارادة فان الوجود موقوف على  
الارادة ايضا كما هو موقوف على الایجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الایجاد لان الارادة من  
اسبابه او شرائئه ولا تأثير لها في الوجود وكلا ما فيها هو مؤثر فيه الا ترى انه لا  
واسطة بين الوجود وبين الایجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل  
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة  
للوجود وثبوت معلول واحد بعلمتين محال \* وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا  
النص على المدعى لان الوجود لما يتعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود  
قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فنبت ان الاولى ان يعمل  
الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه  
الاية \* يؤيده ما ذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا  
عن التكوين كما زعم بعضهم فاننا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه  
سابق على المحدثات اجع يربده ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى  
بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبرانه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج  
الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى \* وقد استدلل الشيخ ايضا في نسخة  
اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الایجاد  
فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الایجاد كنى بالامر عن الایجاد والكناية لا يصح  
الاشباهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

الاجتناب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب \*  
والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب  
لما نهى كره والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب  
للسبب ( فان قيل ) فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدم  
وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الاتري ان الصبي والمجنون ليسا بمأمرين لعدم  
الفهم والمعدم اسوء حال منهما ( قلنا ) هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على  
الفهم بل يتوقف على الامكان الاتري ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم  
قد يتعلق بالمعدم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلي  
القاتم بذات الله تعالى او بالامر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا  
مأمرين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو مائد فكذلك  
يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني \*  
واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدم انما لا يصح اذ لم يتعلق به فائدة وقد يتعلق به اعظم  
الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح \* وهل يسمى الامر للمعدم في الازل امرا  
وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو وجود في الازل ولا يسمى خطابا  
عرفا فانه يصح من ان نقول امرنا النبي عليه السلام بهذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا  
قوله تعالى ( ومن آياته الابد ) اي ومن آياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير  
عبد \* قال الفراء ان تدوم اقامتين اي ثابتتين تماما لمنافع الخلق \* بامره بان امرهما الله  
تعالى فقال لهما كوننا قائمتين \* وقيل باقامته وتديره \* وسياق كلام الشيخ يدل على ان  
القيام عبارة عن الوجود عنده \* ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك  
ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب \* ومقصودا حال من الوجود والعامل فيها حقيقة اذهى  
مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا \* وان كان كناية عن الاجتناب فهو ما ذكر الشيخ  
في شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة  
بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر اجتنابا حتى يحمل المأمور على الاجتناب فيحصل الوجود  
فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله ( قوله تعالى  
( فليحذر الذين ) الآية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفني  
عنه اذا عرض عنه وانت قاصده \* ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول  
خالفني الى الماء يريدانه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا \* فن الاول قوله  
تعالى \* وما اريدان اخالقكم الى ما نهىكم عنه \* يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهىكم عنها  
لاستبداء دونكم \* ومن الثاني قوله عن ذكره \* فليحذر الذين يخالفون عن امره \* اي الذين  
يخالفون المؤمنين عن امره اي يعرضون وهم المناقون والمخالف لا بدله من مخالف  
فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير \*

وقال ومن آياته ان تقوم  
السماء والارض  
بامره فقد نسب  
واضاف القيام الى  
الامر وذلك دليل  
على حقيقة الوجود  
ومقصودا بالامر  
وقال الله تعالى  
فليحذر الذين  
يخالفون عن امره

والضمير في امره لله سبحانه \* والرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق الملوحة هو مفترض الطاعة امر \* ويؤيده ما ذكر عن البرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شيء كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى \* استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم \* وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل \* ان تصيبهم فتنة محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الآخرة \* ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولولم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما لحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره \* وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا من ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجادل لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والام يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل على الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى \* ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سور لانه يلاقى الماء دون الاناء فلما نجس الاناء قلنا اولى \* ولا يقال لاسلم انهم لم يحددوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الا ترى ان النبي عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق \* لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يمر في التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كناية عن الامر فح يثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لاني امرتك به \* كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى \* الابدليل كلعوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حركو كعدم امكان اجرائه على حقيقة مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله \* تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن \* وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده \* وسبق الذين كفروا \* وسبق الذين اتقوا \* عبر بها عن الماضي لصحة كونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة  
الاجماع بجهة لان  
من اراد طلب فعل  
لم يكن في وسعه ان  
يطلبه الا بلفظ الامر  
والدليل المعقول ان  
تصارييف الافعال  
وضعت لمان على  
الخصوص كسائر  
العبارات ففسار  
معنى الماضي للماضي  
حقا لازما لا بدليل

كانه تحقق ومضى \* وكذلك الحال اي كما ان معنى المضى للماضي لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الابدليل \* واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك املكه فهو حرانه يتناولناه وفي ملكه في الحال ولا يتناول بما سيملكه على ما عرفت في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما \* اذ هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى \* فليحذر الذين \* فانه يدل على ان موجب الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره ( فان قيل ) لا يستقيم ان يكون الايتار اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم لا يتعارف فلا يتعارف ليس كذلك لانه متعد يقال ايتار زيد عمرا واللازم انما يسمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير \* وان اراد به اللزوم الحقيقي الذي ينتفي للزوم بانقائه فلا يتعارف ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فليأتمر كما صح ان يقال امرته فأتهم ولا يصح ان يقال كسرت فلم ينكسر ( قلنا ) انا لانكر ان الايتار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزوم على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمه القرآن فعلمه واطعمته الطعام فعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والا.ر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتار لازما له \* واما قوله الايتار ليس بلازم حقيق له لتحقيق الامر بدون فاجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتار لازم الامر في الاصل الماذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الفرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فأتهم كما يقال كسرت فأتهم فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتار بالنظر الى الاصل الا ان الايتار لوجعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتار بنفس الامر لسقط الاختيار من الأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان الوجود لازما له \* وقوله حقا اي ثابنا حال عن الوجوب \* وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فالتجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب الزاخي لان اختيار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كونه الأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال  
ان يكون من الاستقبال  
لا يخرج عنه  
موضوعه فكذلك  
صيغة الامر لطلب  
المأمور به فيكون  
حقا لازما به على  
اصل الوضع الاترى  
ان الامر فعل متعد  
لازم ما يترو لا وجود  
للتعدي الا ان يثبت  
لازمه كالنكسر لا  
يتحقق الا بالانكسار  
فقضية الامر لثمة  
ان لا يثبت الا بالامتثال  
الا ان ذلك لو ثبت  
بالامر نفسه لسقط  
الاختيار من الأمور  
اصلا

مكلفا بوجوب التراخي الى حين اجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر الصك كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بترخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتار من حكم الامر كان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الايتار فان الايتار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتار يحصل الايتار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى تكونوا قردة خاسئين وقد حصل الايتار عقيب الامر وقد اثبتنا عن الايتار عقيب الامر في قوله من ذكره \* كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه \* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره \* فعرفنا ان الايتار موجب الامر كان الانكسار موجب الكسر قوله (وللأمر ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى \* وما نشأؤن الا ان يشاء الله رب العالمين \* وقال الشيخ الامام نجم الدين النسي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختارى كه جله مختاران باختيار خود جزان نكند كه او خواهد \* ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى للم بسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالكره على المشي الى القتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة \* وفي جله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اسلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه عندهم قاتبت الشيخ امر بين امرين كما هو دأب اهل السنة في ترك الغلو والنقصير \* ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وابطس واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها \* ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقعية \* فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر وجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استمهاله في معان مختلفة \* مثل التعريم كقوله تعالى \* لا تأكلوا الربوا \* والكرهية كالنهي عن الصلوة في ارض منصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد \* والتنزيه كقوله تعالى \* ولا تمنن تستكثر \* والتحقيق كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* لا تعذرُوا \* والارشاد كقوله تعالى \* لا تسالوا عن اشياء \* والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد وح بصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجتماع اهل اللسان وبستفيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يطل الحقائق كلها) لانه ما من كلام الاوفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت المصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله (الترى انما لم ندع

وللأمر عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانته واحترازا من الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر وجب في حكم النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقعية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك محال الا ترى انما لم ندع انه يحكم

انه يحكم أى نحن ما انكرنا احتمال سيفه الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كإحققائه في اول باب الخصوص قوله ( واذا اريد بالامر الاباحه والندب ) الى قوله وهذا اصح \* جمع الشيخ بين الاباحه والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدرا الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي \* قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه \* وذهب بعض اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ \* وشبهتم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويماقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يماقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد به بعض ما يشمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالأمر من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه \* وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الخلقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا \* ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كالأمر استعمل في التهديد \* والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشترائيهما في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بعمله الضمى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والفي من خواص المجاز \* وليس هذا كالأعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من السميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا \* وكذا لفظ الانسان موضوع لمازاه معنى الانسانية وبالمسمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من القيص والندب مغاير له لا محالة \* ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها \* يوجه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم \* واما اذا اريد به الاباحه فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مأوربه عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحه والندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جار ان يقال اني غير مأور بالندب دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر ان معنى الاباحه او الندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح



قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب بتحصيل المأمورية وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب بتحصيل المندوب اليه \* والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الابان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنى وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان \* واذا حقت ما ذكرنا عرفنا ان الخلاف فيهما ليس على تمام واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم \* وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر وجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بما يرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرفت في مسألة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا معا يرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا \* ولكن لقائل ان يقول قدينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكانا معا يرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما \* وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب \* وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن ينشأ لهم \* وقوله عليه السلام ينشأ مطية الرجل زعموا \* قوله ( ويتصل بهذا الاصل ) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه \* واعلم ان جمهور اصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء كن قال بان موجب التوقف او الندب والاباحة قبل الحظر فكذلك يقول ببعده ومن قال بان موجب الوجوب قبل الحظر فعاتهم على ان موجب الوجوب بعد الحظر ايضا \* وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع \* وهذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بنافية او بشرط او لعل عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل  
ان الامر بعد الحظر  
لا يتعلق بالندب  
والاباحة لانه بل  
هو لا يوجب عندنا  
الا بدليل استدلالا  
باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى \* فاصطادوا \* اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله \* وان كان الحظر واردا ابتداء غير ملل بعللة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه \* وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندم وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح \* احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى \* واذا حللتم فاصطادوا \* فاذا قضيت الصلوة فانثربوا \* فاذا تطهروا فأتوهن \* وقوله عليه السلام \* كنت نهيتكم عن الدباء والحتم والنقيروا المزفت الا فانتبذوا \* وكقول الرجل لعبد ادخل الدار بعدما قاله لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب \* وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الإيجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه \* واحتج العامة بان مقتضى الوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الإيجاب والعلم به ضروري \* كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى \* فاذا انسليخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين \* وقوله عز اسمه \* ولكن اذا دعيت فادخلوا \* وكالامر للحايض والفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفس \* وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر \* وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب وجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق \* وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعدما كان ذلك محظورا \* وكقول الرجل لعبد اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر ثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الإيجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق \* وانما نفهم الاباحة فيما ذكرنا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لو لا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند الدابة ولا الامر بالشهاد عند المبيعة على الإيجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعدما شرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندم والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندم والاباحة وان لم يوجد القول بالندم في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض وابتغوا من فضل الله \* انه

ومنهم من قال بالندم والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته

امر ندب حتى قبل يستحب القعود في هذه الساعة لذنب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد  
ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتريه \* وعن ابن ٧ قال انه  
ليعجبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقتضيهما بعد الانصراف كذا في التيسير \* وذكر شمس  
الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر باجتناب فعل الكسب فريضة بقوله  
تعالى \* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابغوا من فضل الله \* يعني الكسب والامر  
حقيقة في الوجوب \* قال وماذا كرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه  
قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى \* فاذا قضيت الصلوة \*  
الاية وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فخرج وان شئت فصل  
الى المصر وان شئت فاقعد على امر الله \* اباحة قوله ( ومن هذا لاسل الاختلاف في  
الموجب ) اى وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت  
بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب يختص بهذه الصيغة ولا  
يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم  
والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب ابيانه

( باب موجب الامر )

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب  
اللفظ ما يستعمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال  
ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فمساعدة وادناه ان يكون في فعلين \*  
وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تمليكات بجلة والتكرار ان يطلقها واحدة  
بعد واحدة \* والظاهر ان الراد منهما الدوام وانما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور  
في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب اللفظة الدوام  
او التكرار \* ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه هو  
عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تعدد امثاله على الترادف  
وهو معنى الدوام في الافعال \* وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراضه منه  
يعود اليه \* واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار \*  
فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوجب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحتمل هذا من  
المزني وهو اختيار ابى اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب  
الحديث وغيرهم \* وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يستعمله ويرى  
هذا من الشافعي رحمه الله \* والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير  
قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا  
يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* او المقيّد بوصف كقوله

٧ سيرين نسخة  
ومن هذا الاصل  
الاختلاف في الموجب  
( باب موجب الامر )  
في معنى العموم  
والتكرار قال بعضهم  
صيغة الامر توجب  
العموم والتكرار وقال  
بعضهم لا بل يستعمله  
وهو قول الشافعي  
وقال بعض مشايخنا  
لا توجه ولا يستعمله الا  
ان يكون معلقا بشرط  
او مخصوصا بوصف  
وقال عامة مشايخنا  
لا توجه ولا يستعمله  
بكل حال غير ان  
الامر بالفعل يقع  
على اقل جنسه  
ويستعمل كله بدليله  
مثال هذا الاصل  
رجل قال لامرأته  
طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بالسارق والسارقة فاقطعوا يديهما وتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته. فهذا القول من غير مستقيم لانه لا اثر لتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التفويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره \* وقال شمس الأئمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولغائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا لا لتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجب لان المقيد من المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنس وهو ادنى ما يعد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي \* قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء \* وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب الامر ولا يحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبي) اي قال لاجنبي طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تملكا وتقويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمالك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عندهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جلة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او اثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بدليل والنية دليل \* وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى \* فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل اليه اشير في المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) الباء تتعلق بالطلب \* واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه \* والذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في اعادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضى بحرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر مختصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبي  
فان ذلك واقع على  
الثلاث عند بعضهم  
وعند الشافعي يحتمل  
الثلاث والثني  
وعندنا يقع على  
الواحدة الا ان ينوى  
الكل وجه القول  
الاول ان لفظ الامر  
مختصر من طلب  
الفعل بالمصدر الذي  
هو اسم جلس الفعل  
والمختصر من الكلام  
والمطول سواء \*

مع قولك هذا خبر سواء قِيلَونَ قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستفراق \* وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما في سائر الفاظ العموم \* واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وآتد يوجب الدوام حتى اوترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجب حتى لو فعل المأ مورب مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولا نه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي الى البدء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد \* واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر يختص من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان النابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للمجاجة الى تصحيح الكلام وبالنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تنقص وتكسبها تقبل العموم بدليل يقرن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى \* لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالثبوة ولولم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها \* وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيم ضرورة لما عطف فاما بهاء الفاء في وضع الاثبات فتخص اذا قام دليل على خلافه \* فاما صيغة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو مروي ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال \* ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا \* فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم اوجبت ولما استطعتم فسأله وهو من فحجاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لو جئت دليل واضع على ان الامر يحتمل التكرار \* وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متعبل بقوله صلى الله عليه وسلم لو كان مع الوالكان احسن \* ونسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى \* اقم الصلوة لدائك الشمس \* فانه يتكرر بتكرار الدواك لتعديده وقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه يتكرر بتكرار الجنابة لتعلقه به \* والسنة مثل قوله عليه السلام \* ادوا عن تموتون \* وقوله \* في خمس من الابل السائمة شاة \* اذ منسأ ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة \* وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

( التعليق )

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فوجب التخصيص على احتمال العموم الا ترى انية الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذلك المثني الا ترى الى قول الاقرع بن حابس في السؤال عن الحج العامنا هذا ام لا لا بد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدائك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام لا لا بد فقال عليه السلام بل لا بد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط \* واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقترع \* والاحتجاج بطريقتين \* احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لقلنا اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كالوقال بجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما \* ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كالوقال بجوا اكل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منقضي وفي حله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل \* الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله \* ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم \* الى انتهاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجب التكرار \* والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبهه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتمل ما والتكرار من المرة يجرى بجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله ( ولما ان لفظ الامر اى سلطنا ان صيغته الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذى دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كالقوله الفريق الاول او منكرافا كالقوله الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطلقا او التعليل وحين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركيب من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذى هو معنى واحد \* وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد \* وقوله وكذلك اى وكلفنا الفعل الذى اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اى جميع اسماء الاجناس التى صيغتها صيغة فرد \* والمصادر اى سائر المصادر التى تقتضها الافعال مثل الماضى والمضارع فرد معترض \* والفرض من ايراده ان بين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار \* وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم ولهذا قال وهما اى تطلقا والتعليل اسمان مفردان ايسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله (وكذلك الامر) عطف على النظير اى ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال فى ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد \* والمقصود منه ان بين ان كون المصدر المنكر او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر فى جميع الاوامر قوله (الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي ان لا يوضح فى قوله طلق نية اثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولما ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلق اى اوقى طلاقا او افعل تطلقا او التعليل وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكلا لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب اى اكتب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمر وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذى هو اقله فرد حقيقة وحكما

نية التثنية عندكم \* فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن  
بفرديته ويختل كل باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعدد اذ اعددت الاجناس  
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعاق والبيع والابارة وكذا وكذا \*  
كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها \* الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال  
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات  
ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني  
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون تحت اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس  
بفرد بوجه فلا يكون تحت اللفظ البنية فلهذا لا تعمل فيه البنية لان البنية لتعين تحت اللفظ لا لبيان  
مالا يتحتمله \* وقوله كالانسان فرد الى آخره يتحتمل معنيين \* احدهما انه فرد من حيث هو  
جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد في الخارج كزيد وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه  
ظاهر \* والثاني ان الانسان الذى هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو  
آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق  
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثالث \* ففسار هذا الاسم الفرد اى الطلاق  
او اسم الجنس \* وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده  
ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نية التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية بصورة ولا  
معنى فلم يكن من تحتلات الكلام اصلا \* ويموز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا  
عما ذكره من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما ساند كرو هو ان يكون فردا  
صيغة او دلالة اى ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذهو متعدد \* ولا حكما  
كالكل اذهو دونه \* ولا صورة اى صيغة كآء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو  
ظاهر \* ولا معنى كالنساء في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو  
ليس كذلك ( فان قيل كيف يقال انه لا يتحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام  
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نعتا على التفسير ولو لم  
يتحتمل لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدأ واما كثيرة قلنا هذا القرآن لم يصح لعدة على سبيل  
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغير الى معنى اخر ما كان يتحتمله مطلقا بل يتحتمل  
التغير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغير موجب الى وجه  
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يتحتمل التأخر  
ولان التثنية ولو قال الى شهر او الى واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان \* ولهذا قالوا اذا  
قرن بالصيغة ذكر العدد في الابقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال  
لامراته طلقنك ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فبين ان عمل هذا القران  
في التغير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له \* يوضحه انه  
لو قال لامراته امرئك بيدك فبلى فبلى نفسك او اختارى فبلى نفسك فقالت طلق نفسك او

واما المطلقات الثلاث  
فليست بفرد حقيقة  
بل هي اجزاء متعددة  
ولكنها فرد حكما  
لانها جنس واحد  
فصارت من طريق  
الجنس واحدا لا ترى  
انك اذا عددت  
الاجناس كان هذا  
باجزائه واحدا  
فتكان واحدا من  
حيث هو جنس وله  
ابعض كالانسان فرد  
من حيث هو آدمي  
ولكنه ذو اجزاء  
متعددة فصار هذا  
الاسم الفرد واقعا  
على الكل بصفته انه  
واحد لكن الاقل فرد  
حقيقة وحكما من كل  
وجه فتكان اولي  
بالاسم الفرد عند  
اطلاقه والاخر محتملا  
فاما ما بين الاقل والكل  
فعدد محض ليس  
بفرد حقيقة ولا حكما  
ولا صورة ولا معنى  
فلم يتحتمله الفرد

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للفسر وهو اختارى او امرى بك لان طلق  
تفسير له ولو قال اختارى تطليقة او امرى بك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها  
فهى رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خيرها في التصريح فكان رجعية  
كذا في الجامع الصغير للترمذى \* فلما انصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام  
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا في التوقيم واصول  
شمس الائمة وقال الغزالي في المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسر بمحتمل او كان ذلك  
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقل اقل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان  
هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور  
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا لا يظهر عندنا انه ان فسر بعدد مخصوص كسبعة او عشرة  
فهو اتمام زيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد \* وان اراد استغراق  
العمر فقد اراد كلية الصوم في حقه فان كلية الصوم شئ فرد اذ له حد واحد وحقيقة  
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك  
بيانا للراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة  
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو  
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقين فالأغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه  
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتثنية لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله  
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ واولا احتماله لوقع من  
وقت التعيين قلنا بل الفرق أغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة  
فهو كإرادة احد المسميات بالمشتراك اما الطلاق فهو موضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى  
لا يتعرض للعشرة وليست الأعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية  
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله \* وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل  
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اراد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق  
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام  
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت \* فان قيل قوله طلقتك في اقتضاء  
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق  
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق قلنا \* انما لا يصح فيه  
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان  
الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجودا بالاخبار  
في الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا في الحكمة بان يكون صدقا فكان  
ثابتا ضرورة الصديق وهى يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاءا فقتضى ما كان  
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر في ايجاد المأمور به على ما بينا



فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلماذا صححت فيه نية  
 الثلاث كذا في مختصر الثقوي \* واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر  
 للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او  
 ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق  
 بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتض التكرار بتكرار  
 الدخول فكذلك قوله تعالى \* فن شهد منكم الشهر فليصمه \* واذا زالت الشمس فمسل كقول  
 الرجل لزوجه من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها فن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها \*  
 واما تكرار او امر الشرح فليس من موجب الامة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال \* والله على  
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احالوا ذلك  
 على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يلهو اذا لم يرد  
 الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما  
 اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما  
 الشرط فليس موجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشرط بدون الشرط عندنا  
 يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط  
 لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب بوجبه وهو العلة \* واما الشرط المذكور  
 فيما استشهدوا فعلى او في معنى العلل فلماذا تكررت الاوامر بتكررها قوله هو وكذلك  
 سائر اسماء الاجناس كاي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جيعها او ابقياها  
 في وقوعه على الاقل واحتماله لكل دون العدة اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة  
 ثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في عين الشرب او دلالة بان كانت  
 صيغته صيغة جمع قرئت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم في عين الكلام \* فاما  
 قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يستعمله الاغنياء \* فان نوى  
 كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته وقدرا منصوبا بل يستعمله المقدر وليس  
 من شرط ما دخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كافي قوله تعالى \* فاما  
 اليقيم فلا تقهر \* ونحوه قوله ( واما الفرد دلالة الى آخره ) اعلم ان اللام للتعريف  
 فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا بالذكور او يغيره من الاسباب فهي تعرف  
 ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من  
 افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى \* كما ارسنا الى فرعون  
 رسولا فقصي فرعون الرسول \* اي ذلك الرسول بعينه \* وان لم يكن محمد \* معهود فهي للتعريف  
 نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي منزلة المعهود لحضورها في الذهن  
 واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس \* ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة  
 للتوحد والتكثير لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء  
 الاجناس اذا كانت  
 فردا صيغة او دلالة  
 اما الفرد صيغة فكل  
 قول الرجل والله لا  
 اشرب ماء او الماء  
 انه يقع على الاقل  
 ويحتمل الكل فاما  
 قدرا من الاقدار  
 المتخللة بين الحدين فلا  
 فكذلك لا آكل طعاما  
 او ما يشبهه واما الفرد  
 دلالة فكل قول الرجل  
 والله لا تزوج النساء  
 ولا اشترى العبيد ولا  
 اكلم بنى آدم ولا اشترى  
 الثياب ان ذلك يقع على  
 الاقل ويحتمل الكل لان  
 هذا جمع صار مجازا  
 عن اسم الجنس لانا  
 اذا ابقينا جمعا لفا  
 حرف العهد اصلا  
 واذا جعلناه جنسا باني  
 اللام للتعريف الجنس  
 وبقي معنى الجمع من  
 وجه في الجنس فكان  
 الجنس اولى قال الله  
 تعالى لا يحل لك النساء  
 وذلك لا يختص بالجمع  
 فصار هذا وسائر  
 اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا  
كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى \* ان الانسان لفي خسر \* وقوله جل ذكره \* الرجال قوامون  
على النساء \* وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى  
اخبارا عن يعقوب عليه السلام \* واخاف ان يأكله الذئب \* ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو  
الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا \* وذكر صاحب الكشف فيه ان الفرق بين لام  
الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان  
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد  
به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد  
في تناول الجنسية والجمعية وفي حل الجنس لافي وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال  
فيما تندر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على  
الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل  
الدرهم الثلاثة \* ووجهه انه امكن رواية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف  
فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رواية للمعنيين فاما جملة مجازا  
عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد \* قلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى  
الجمعية اى لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم المفرد المعروف باللام  
وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلما اعتبر صيغة الجمع لزم القاء حرف  
التعريف لانه اما العهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجمع معهود يمكن  
صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لعدد معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا  
مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه  
لان اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا  
مع قطع النظر عنه متافيان \* ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة  
مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن  
مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا وتوهمها فكان اعتبار حرف التعريف اولى  
من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغناء احدهما بالكلية \*  
وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى \* لا يحل لك النساء من بعد \* ولم يكن  
الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى  
\* والخليل والبغال والحمير \* اراد به الجنس لا الجمع \* واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء  
وفلان يخاط الناس وانما يراد به الجنس فلماذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد  
دلالة \* قال شمس الاسلام الاوز جندى فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى  
بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته \* ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالفتنى على ما في  
يدى من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لادرهم واحد ولا قوله  
لا اكله الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عندنا بحقيقة وعلى الجمعة والسنة عندنا

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد \* لاننا نقول انما يجعل اللام في الجمع الجنس اذا لم يمكن  
 صرفها الى معهود حتى لو امكن تصريف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت  
 الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا لان قولها ما في يدي مام  
 يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه \* وكذا ايام الجمعة  
 وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما \* فاما ابو حنيفة رحمه  
 الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا  
 اليهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع \* اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل  
 فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه  
 هو المتيقن به وهو الكل ولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا \* فان نوى الكل  
 صححت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يبحث اصلا لانه نوى بمشتمل كلامه لانه فرد من  
 حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالية كذا في شرح الجامع  
 للمصنف \* وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نكوه لانه خلاف  
 الظاهر اذا لانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه  
 تخفيف عليه ايضا \* وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري  
 الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل \* وكذا لو حلف لا يكلم بنى آدم لانا اذا  
 جئلناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانه لا تعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشيء من  
 انواع الجمع واذا جئلناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى \*  
 فان نوى الكل في هذه المسائل صححت نيته ولا يبحث ابدا \* قال شمس الاسلام قالوا  
 واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نكوه لانه نوى  
 حقيقة كلامه \* وعن ابي القاسم الصنفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا  
 ثبتت الابالية فصارك انه نوى الجمار \* ولا يذهب بك الوهم كاذب بالهضم الى انه ينبغي ان لا  
 يعقد اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير  
 متصور كالم يعقد في قوله لا شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعلوم  
 لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل  
 فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور \* فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري  
 عبيدا فهذا على الثلاثة بما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بعسفة الجمع  
 وادناه ثلاثة \* فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصداقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى  
 قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابنية وفيه تخفيف فلا يصدق  
 قضاء \* فان نوى الواحد بما ذكر صححت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى  
 ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا  
 وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليب لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء \* واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه  
والهمزة قبلها همزة وصل مجبوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال  
كهل وبلى وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله  
بقى اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كقال غيره  
قوله ( وانما اشكل ) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال  
لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكره بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات  
متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال  
النامية ولهذا تكررت بشكر النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم  
يصح ادائه قبله وبالبيت الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلماذا مثل لالكون الامر  
للتكرار لغة \* ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام  
لوجبت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب  
الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم \* السارق لا يؤتى على  
اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رجه الله يؤتى على  
الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع وضافها الى السارق والسارقة فوجب  
الاستغراق كقولك عبيدك فيدخل اليسار كاليمن في الحكم بمطلق الاسم كافي الطهارة  
ولا يحتمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم \* ولان فيه ابطال  
صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما ايمان فثبت ان اليسار محل القطع  
كاليمن وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمن وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع  
الان في المرة الثانية ثبت المحلية للرجل بالسنة والاجاع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية  
الثابتة بمطلق الكتاب \* ولنا قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه \* فاقطعوا ايمانها \* وهذه  
القراءة من قراءة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانها من الايدي  
فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمن كان  
القيد زيادة وصف ثبت فيه كافي قوله تعالى \* فصيام ثلاثة ايام متتابعات \* فيرتفع الاطلاق  
بالقيد ويجب الحمل والاجاع وكان كرجل قال لا خراشئ عيدا من عبيدي ثم قال صيت  
سالم والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص  
متناولا لليسرى لم يحجز قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى  
غيره \* واذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله  
تعالى \* فقد صغت قلوبكما \* كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكرنا فثبت ان اليسار  
لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا  
بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود \* ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه  
فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم المجلس لا يحتمل العدد لانه فرد \*

وانما اشكل على  
الاقرع لانه اعتبر  
ذلك بسائر العبادات  
وعلى هذا يخرج ان  
كل اسم فاعل دل  
على المصدر لغة مثل  
قوله تعالى والسارق  
والسارقة لم يحتمل  
العدد حتى قلنا  
لا يجوز ان يراد  
بالآية الا الايمان  
لان كل السرقات  
غير مراد بالاجاع  
فصار الواحد  
مرادا وبالفعل  
الواحد لا يقطع الا  
واحد

يُخْرِجُ ان كل اسم فاعل \* وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم  
 الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر \* وقوله لم يحتمل  
 العدد خبران ( فان قيل ) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم  
 فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة وان  
 جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذا خبر لا بد ان يكون محكوما به  
 على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ( قلنا )  
 دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين  
 قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يعتمد العدد لا يخفى على الفطن  
 ان المقصود منه نفي احتمال العدد من المصدر لا عن الفاعل وتصار من حيث المعنى كما انه قال وعلى  
 هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر \* ورأيت  
 في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال \*  
 ثم لا يمكن المحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما  
 لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي  
 توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت  
 وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذي فعل سرقة  
 والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما \* ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدين  
 جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فتبين ان الواجب بالآية قلع يد واحدة  
 لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة \* ثم هذا اليد الواحدة امان تكون اليدين  
 او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولوا وفعلوا بقرائة ابن مسعود رضي الله عنه ان  
 قطع ايمنه مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مراد بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى  
 قلنا الى اخره \* ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى  
 وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرق سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة  
 منها يد \* وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها  
 لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول السرقة  
 واحدة والاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها  
 لقطع اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزءا جنابية واحدة كالجدة مائة في الزنا  
 وآجمنان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليدين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليدين ( فان قيل )  
 قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار  
 والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك ( قلنا ) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر  
 في مثل هذا الكلام حلة للحكم فالزنا حلة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو  
 البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليدين وبقطعها مرة

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله ( و موجب الامر الى آخره ) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات\* والى غير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين\* وبحسب فاعله الى فرض معين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنائز والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما ذكره الشيخ ذكرامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما مفسرنا يتنوع نوعين \* قيل معناه الواجب بالامر نومان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلا منافي موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب \* والذي يدور في خلدي ان معناه ان موجب الامر الى الثابت بالامر وهو الواجب على ما مفسرنا ان الامر للواجب \* يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء \* وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين يهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى \* ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما ونحضرهما وذلك اربعة اداء كامل \* وقاصر \* وقضاء بمثل معقول \* وبمثل غير معقول فدخل التركيب منهما في هذا التقسيم كالتحصيل ثم بعد الباب من التركيب منهما من التخصيص منهما فحصل الاقسام ستة \* وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتاب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونقل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج العقل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله ( وهذا تنوع في صفة الحكم ) اي الذي ذكرنا من التقسيم تنوع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا الاشارة الى الباب لا الى ما ذكرنا من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا القلب الباب به والتنوع المذكور يتناول غيره كما يتناول على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اي هذا الباب تنوع في صفة الحكم ولكن امادة نغفلت هذا في قوله وهذا باب اي ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

\* وذلك اي حكم الامر \* وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض \* بمثل معقول اي تماثلته مدرك بالعقل \* وبمثل غير معقول اي غير مدرك بمقولنا لانه خلاف العقل اذ العقل حجة

و موجب الامر على ما مفسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنوع في صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نومان اداء وقضاء والاداء ثلاثة انواع اداء كامل محض واداء قاصر محض وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول وتنوع بمثل غير معقول وتنوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل  
 قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اي عينه \* بالامر الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب  
 لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر \* وازضافة الواجب الى الامر توسع  
 لان الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الان السبب لما علم بالامر  
 اضعف الوجوب اليه \* وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم  
 وتسليم غير الموقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة  
 لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها ( قلنا ) لما شغل  
 الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب  
 كانه عينه \* او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذا الواجب بالامر فعل الصلوة  
 او ايتاء ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلاً وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل  
 للذمة فيحصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على  
 سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله ( والقضاء اسم لتسليم مثل  
 الواجب به ) اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كذا ذكره شمس الأئمة  
 فقال آقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه وكذا ذكره القاضي الامام  
 ايضا \* ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء ولما كان يستردها من رب الدين وكذا لو  
 صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء ولما كان يستردها من رب الدين وكذا لو  
 صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء  
 عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها  
 ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفيا \* لان ذلك ليس من  
 عنده الا ترى كيف اكده شمس الأئمة رجه الله بقوله هو حقه احترازاً عن الودعة ولهذا  
 اخبر في المنتخب ما ذكره شمس الأئمة رجه الله قوله ( وقد يدخل في الاداء قسم اخر )  
 أي زاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الذنب فيفسر الاداء عنده قسمين  
 تسليم عين الواجب كذا كرنا وتسليم عين المندوب اليه \* قال القاضي الامام في التقويم الاداء  
 نوعان واجب كالقروض في وقته وغير واجب كالنفق وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا  
 فقال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر وعلى قول من جعله حقيقة  
 في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح  
 اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع \* والتعريف  
 الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما يطلب من العمل  
 بعينه \* وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين  
 ايضا والشامل للثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به \*  
 قال الامام بدر الدين رجه الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء قسم آخر احترازاً عما

والاداء اسم لتسليم  
 نفس الواجب بالامر  
 والقضاء اسم لتسليم  
 مثل الواجب به كن  
 غصب شيئاً لزمه  
 تسليم عينه ورده  
 فيصير به مؤدياً وإذا  
 هلك لزمه ضمانه  
 فيصير به قاضياً وقد  
 يدخل في الاداء قسم  
 آخر وهو النفل على  
 قول من جعل الامر  
 حقيقة في الاباحة  
 والذنب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعاً يقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضاً علينا قوله ( فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف ) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتزك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك \* واما اذا شرع في النفل ثم افسده فاما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقاً بالواجب لانه نفل كما قبل الشروع قوله \* قال الله تعالى متصل \* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية تزلت في تسليم مفتاح الكعبة \* وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان بلى سدانة الكعبة فوجه اليه علياً رضى الله عنه فابى ان يدهه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسراً حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجعل لي السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً رضى الله عنه بفرده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال لعلي رضى الله عنه اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فاقى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم \* وامانة في الاصل مصدر سمى به الشيء الذى يؤتمن عليه \* ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع \* وذكر في عين المعاني قد دخل في هذا الاضرار الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى جعلها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودائع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداء في وقته مراعي حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة وآذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذا خيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح \* واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة \* ثم من لم يجعل الامر حقيقة في النذب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى القدر شرعاً والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً والآعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداء على وجه التقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الامادة وهى اتيان مثل الاول ذاتاً مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان \* فعلى هذا اذا فعل ثانياً في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة \* وعبرة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في وقته المضروب له يسمى اعادة اسم لثقل ما فعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل  
هذا الوصف قال الله  
تعالى ان الله يأمركم  
ان تؤدوا الامانات  
الى اهلها وقد يدخل  
احدى العبارتين في  
قسم العبارة الاخرى



والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت  
اعادة \* ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء ما فعل او لا في وقته المقدر شرعا والقضاء  
ما فعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانيا في وقت الاداء  
للخلل في الاول \* فقوله ما فعل يتناول القرائن والنوافل \* وقوله ولا احتراز عن الاعادة \*  
وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء \* وقوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز اعم اذا  
فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل \* وقوله في تفسير  
الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء \* وقوله للخلل اي لفوات شرط سواء كان مفسدا او لم يكن  
احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لا تسمى  
اعادة \* ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الوقت  
وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الوقت كالزكوة والكفارات والندور المطلقة  
ثم فعل غير الوقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعا فيكون فاسدا  
بالاتفاق \* وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالوقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم  
فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الوقت يسمى اداء شرعا  
وعرفا قال الله تعالى \* ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها \* وقال عليه السلام  
\* ادوا عن تموتون \* و \* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع \* الحديث وكل ذلك ليس موقفا  
بوقت مقدور يقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم  
والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذ ائبت  
انه اداء كان الحد الذي ذكره فاسدا لعدم انعكاسه \* وانما يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم  
الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا آخر  
من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم المدم  
شرعا ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت \*  
وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول باقيا لافساد بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب  
بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست  
بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بسجود السهو \*  
وهذا بناء على ان الامور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن الهدية  
على القول الاصح كالحاج اذا طاف محذرا خلافا لهم \* واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب  
الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في  
وقته عنما اوسهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لما نع  
سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه  
امام شرعا كالصوم في حق الحايض وامام قلا كالصلوة في حق النائم والمنهي عليه \* فقال  
بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقي

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك الغمى عليه والنائم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه في الوقت سمي قضاء \* وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه للصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج \* وهذا كالحديث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأق له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نطقا لا يتصور منه الاداء ولا التسيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من اداها \* وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لمعوم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانقضاء الحرج عنه على ما عرف من مسألة المجنون والله اعلم قوله (سمي الاداء قضاء) كما في قوله تعالى \* فاذا قضيت مناسككم \* اي اديتم وانتم امور الحج \* وقوله عز اسمه \* فاذا قضيت الصلوة \* اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى \* ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لمعوم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا وشرطا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لقوية مجازا عرفيا وشرعا قوله (وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا) اي بقرينة يعني لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمي او غيره في قولك رأيت اسدا يرمي او في الجماع وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس بقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس يعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعني ان معنى الاداء يختص بتسليم نفس الواجب

فسمي الاداء قضاء لان  
القضاء لفظ متسع  
وقد يستعمل الاداء  
في القضاء مقيدا لان  
للاداء خصوصا  
بتسليم نفس الواجب  
وعينه لان مرجع  
العبرة الى الاستقصاء

لأنه في اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن إطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهاذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة \* وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر \* والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غير مقتضى التقييد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الأئمة نظر الى العرف او الشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما يختص بكل واحد به \* وفي بعض النسخ الا ان للاداء مخصصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قسراً وعلى العكس الا ان الاداء يختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور \* وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيداً متصلاً بالجملة في كافي قوله تعالى \* فنعمل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه من اتقى \* ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيداً بشرئته ويستعمل الاداء في القضاء مقيداً بقرينة \* وقوله نفس الواجب وعينه ترادف \* وقوله في الثلاثي اي الثلاثي الجرد منه اي من الاداء لان الاداء من منتهى الثلاثي يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلماً وبلغ يبلغ بلافا \* وقوله بأدوذكر في الصحاح يقال الذئب يأدو وللغزال اي يغتله ليأكله ويختلخل الخداع وادوت له واديت اي خنته وهذا مثل يغسرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته لرجماء نفع يعود اليه في عاقبته \* ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي النهار الوقتية جائز \* فاما حقيقة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق \* وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان قهرى شهراً وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان \* وعكسه كنية من نوى قضاء الظاهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد \* وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فلم يصب على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يندكر باللسان شيئاً فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وائس ههنا لفظ \* وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة ح وليس كلامنا في \* واما جوازه فباختصار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله مدفوع على ما عرف في موضعه قوله ( واختلف المشايخ ) اي مشايخنا واللام بدل الاضافة \* في القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كافي  
في الثلاثي منه (شعر)  
الذئب يأدو وللغزال  
ياكله اي يحتال  
ويتكلف فيخته واما  
القضاء فاحكام الشيء  
نفسه لا ينبئ عن شدة  
الرعاية واختلف  
المشايخ في القضاء  
يجب بنص مقصود  
اي بالسبب الذي يوجب  
الاداء فقال بعضهم  
بنص مقصود لان  
القربة عرفت قربة  
بوقتها واذا فاتت عن  
وقتها ولا يعرف لها  
مثل الا بالنص كيف  
يكون لها مثل بالقياس  
وقد ذهب وصف  
فضل الوقت وقال  
حاتمهم يجب بذلك  
السبب

ابتداء أم بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب  
اذ لا يثبت بالسبب الانفس الوجوب \* وان شئت اجمعت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب  
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره \* وقال بعض الشارحين معنى قوله  
نص مقصود بسبب ابتداء في غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له \* ويدل على صحة الوجه  
الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب  
بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا فات المضمون  
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان في اختلف مشايخنا في الامر الوقت اذا  
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ  
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس  
الائمة رحمه الله ايضا \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى  
المأمور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى  
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر \* والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف  
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف  
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند  
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل  
بامر اخر وبديل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء  
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الابنص جديد بالاتفاق \* احتج  
من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها  
وانما عرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا  
ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى  
بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر  
كن قال لغيره افعَل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان  
مقيدا بالمكان بان قبل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر  
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل  
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك \*  
ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا  
نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العبادة \* لانا  
نقول من شرط ايجاب الممالة والمدخل للرأي في مقادير العبادات وهياكلها فلا يمكن  
اثبات الممالة فيما بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت  
ولهذا لم يميز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام  
\* من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كذا \* فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلاً للفعل

في الوقت ولما لم يمكن إيجابه بالأمر الأول توقف على دليل آخر ضرورة \* قال أبو اليسر  
رحمه الله إن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا إقامة  
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقام هذا الفعل بالقياس عند القوآت كما في الجملة فإن أداء الركعتين  
لما عرفت قرينة بخلاف القياس لا يمكن بنا أن نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت آخر  
بالقياس عند القوآت وكما في تكبيرات التشريق فأنه لما عرفت قرينة في تلك الأيام شرعا  
بخلاف القياس لا يمكننا أن نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الأيام مقامها عند القوآت \*  
واحجج من قال بأنه يجب بالأمر الأول بالقياس وهو أن الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم  
والصلوة قال الله تعالى \* فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر \* أي فاطر فعليه  
عدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك  
وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب إلحاق غير المتخصص به وبأنه إن الأداء قد صار مستحقا  
عليه بالأمر في الوقت ومعلوم بالاستقراء أن المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بالأداء  
أو بالاسقاط أو بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله أما عدم وجود الأداء فظاهر وكذا عدم  
الاسقاط لأنه لم يوجد صريحا بقين ولا دلالة لأنه لم يحدث الاخر وج الوقت وهو بنفسه لا يصلح  
مسقطا لأن بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز أن يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه  
من العهدة وإنما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز إلا في حق إدراك  
الفضيلة لبقاء القدرة على أصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر  
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت إلى الائتم أن تعمد التقويت وإلى عدم  
الثواب إن لم يكن تبعد للعجز ويبقى أصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته  
عليه فيطالب بالخروج من عهده بصرف المثل اليد كما في حقوق العباد (فان قبل)  
لأنه إن القدرة على أصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لأن الأمر مقيد بالوقت بحيث  
لو قدم الأداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل  
موصوف بصفة لا يبقى بدرك تلك الصفة كالواجب بالقدرة المبسرة لا تبقى بعد فوات تلك  
القدرة لفوات وصفه وهو اليسر (قلنا) هذا إذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم  
أن نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لأن معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو نفس  
أو في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف  
الأماكن وكان هذا كمن أمر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى  
يجب أن يتصدق باليسرى لأن الغرض به يحصل فكذا هنا وأما عدم صحة الأداء قبل الوقت  
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والأداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت  
تبعا غير مقصود لم يجز أن يسقط بسقوط ما هو المقصود الكلي وهو أصل العبادة كمن  
اتلف مثلبا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود  
وهو المثل معنى فيجب عليه اقيمة كذا هنا \* قال الشيخ أبو المعين رحمه الله القضاء مثل الأداء

وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لا في حق احراز الفضيلة \* ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الوقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها \* وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذى قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبده لم يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما \* وقد خرج الجواب ايضا عن الجملة وتكبيرات التشريق لان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبعضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظاهر لان مثلها شروع للعبد بعد مضى الوقت \* وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبعضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الاثم ربه الله \* ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاة بالامر الذى يوجب الاداء \* لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الزمة عن ذلك الواجب بالمثل والها اسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان او روى النصصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريع عن ذلك الواجب فكذا هنا \* قال الشيخ ربه الله في شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادائه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمفصوب وان لم يكن ادائه واجبا وكانت امانته عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده من الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبين ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب \* في هذا اى في النصوص عليه وهو الصوم والصلوة \* وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل \* وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء الى سقط منهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه \* والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا \* فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا في النصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به \* وهكذا الكلام يشير الى ان مرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتبينة فعمد العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه \* ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى في هذا اليوم اربع ركعات فضى اليوم والشهر ولم يف فلقضاء واجب بالاجماع بين الفريقتين

وبين ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخروجات السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها قلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروع ماله من جنسه امر يصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتبينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر ، واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المندور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المندور صومه او اغمى عليه في اليوم المندور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فتظهر ثمة الاختلاف \* ولكن ما ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب من الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخرج قوله ( وهذا اقيس ) اى قول العامة اقرب الى المعقول بما ذهب اليه الفريق الاول \* واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوماتهم صلوة من صلوات الليل فقصوها بالنهار بالجماعة جهراً امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقصوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعاً كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق \* ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيهما في حالة العجز او على العكس حيث يعتبر في حالة القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول \* لاننا نقول السبب في حق الاداء ان انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار يومهم القدرة بمجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختر الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او العجز فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو اتمتها في الوقت قائماً ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعداً وبأيماء ولو اتمتها قاعداً ثم زال العجز كان له ان يتمها قائماً فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب ان انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء بمجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء ( فان قيل ) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادراً على المثل والاسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضاها بالنهار

وهذا اقيس واشبه  
بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرأة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعل ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمهما الله \* واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة صرنا ان له نقلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن ثبت ذلك في ضمن الفعل لان يعينه بالقول ابتداء وكان للاب ان يترك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يتركها ابتداء ونظائر كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلاة في ايام التشريق وجب قضاؤها بالتكبير اى في غير ايام التشريق \* والمسئلة على اربعة اوجه \* ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلاة بايامه فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود \* وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدر اقلو كبر للقائه يكون زيادة على ذلك المقدر \* وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات \* وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بالقضاء ايام النحر وكأجمعة وكألاضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلاة فقضاها في المرض يقضيها بايامه \* وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة \* فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز بجندى في شرح الجامع \* وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهر مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياطا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما في الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع من هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلاة  
فاتت من ايام التشريق  
يق وجب قضاؤها  
بلا تكبير لانه لا تكبير  
عنده في سائر الايام ثم  
لم يسقط ما قدر عليه  
بهذا العذر ويتفرع  
من هذا الاصل مسئلة  
النذر بالاعتكاف في  
شهر رمضان اذا  
صامه ولم يعتكف انه  
يقضى اعتكافا فولا  
يجزى في رمضان اخر  
قالوا الان القضاء انما  
وجب بالتفويت ابتداء  
لا بالنذر والتفويت  
سبب مطلق عن  
الوقت فصار كالنذر  
المطلق لكننا نقول انما  
وجب القضاء في هذا  
بالقياس على ما قلنا لا  
بنص مقصود في هذا  
الباب واذا ثبت هذا  
لم يكن بد من اضافته  
الى السبب الاول



بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وتخص مقصود عند آخرين مسئلة النذر بالاعتكاف  
وهي ان يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه  
العلي او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدأ وعند  
الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله لانه  
الترم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه  
بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل \* وجده الناهر على  
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء بالادلة التي تعلق  
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لا يخص القضاء بوقت دون وقت  
كالوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف  
شهر متابعه الا نادى ذكرنا ان التفويت بمنزلة التخصيص ثانيا على الاحتياج فلذلك يلزمه الاعتكاف  
بصوم مقصود \* واما الفريق الثاني فانه يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك  
مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته احتياج الفضل لان تحمل الفضل  
احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل ففوت فيده لم يجز عندنا خلافا  
لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لوجوده فقصدا كاللهاة  
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي  
المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ  
لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا \* ولما انه اذا لم يعتكف  
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول  
او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان  
الصوم وان كان شرطاهما لكنه بما يلزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها بما لا يلزم بالنذر اسلا  
ولما اثر النذر في احتياجه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمسنف وشمس الاسلام  
رحمه الله \* واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة  
مذهبهم بوجهين \* أحدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل  
فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في احتياج  
الصوم كما ذكرنا ولا يمكن احتياج القضاء بلا صوم ولا يمكن احتياج صوم بلا موجب فيبطل  
ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان  
واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر بجاز قضاءه في رمضان  
الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء  
الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب  
به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة  
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت  
فلهذا لم يفصل بينهما \* وقوله لكننا نقول استدر النعماء قالوا انه يجب بالتفويت وهذا ذكر

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا \* في هذا اى فى النذر \* بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم  
 \* لا بنص مقصود وهو التفويت \* وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم \* في هذا  
 الباب وهو النذر \* واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى  
 ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله ( الا ترى  
 انه يجب بالفوات مرة ) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم  
 ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المندور لا باختياره  
 اذ لا يمكن ان يجعل فوات المندور بمنزلة نذر ابتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختار او لا اختيار  
 فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت  
 يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول \* وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان  
 مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحو قوله ( الا  
 ان الاعتكاف ) جواب سؤال يرده عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب  
 زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف  
 الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذى هو  
 مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجب اثر فى ايجابه لان  
 الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تعالى \*  
 وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن  
 عن ابى حنيفة رحمه الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالتطهارة فى  
 الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على  
 المساهلة والمساعدة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة  
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو  
 معتكف ما قام تارك له اذا خرج فيثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط \* غير انه امتنع  
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف \* بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت \*  
 وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم انتصاء الاعتكاف صوماله اثر فى ايجابه  
 بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واصله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم  
 من جهة العبد لشرفه \* او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر  
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام \* من تقرب فيه بمحصلة من خصال  
 الخير كان كن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كن ادى سبعين فريضة فيما سواه \*  
 فاكفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة \* وماتبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة  
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد باتت بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن  
 من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك مترددا لتواء الحياة والمات فى هذه المدة  
 فلا يثبت به القدرة \* فسقط اى استدراك ماتبت بشرف الوقت واكتساب مثله للمعجز كما

الا ترى انه يجب  
 بالفوات مرة  
 وبالتفويت اخرى  
 الا ان الاعتكاف  
 الواجب بالنذر مطلقا  
 اثر فى ايجابه وانما جاء  
 هذا النقصان فى  
 مسئلة شهر رمضان  
 بعارض شرف  
 الوقت وماتبت  
 بشرف الوقت فقد  
 بات بحيث لا يتمكن  
 من اكتساب مثله  
 الا بالحياة الى رمضان  
 آخرو هو وقت مديد  
 يستوى فيه الحياة  
 والموت فلم يثبت  
 القدرة فسقط

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت \* فبقي اى الاعتكاف مضمونا في الذمة \* باطلاق  
 الاعتكاف اى باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد  
 خروج الوقت \* ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود  
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف  
 الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك \* فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا  
 التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق \*  
 ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم  
 ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم \* تابعا كما لو كان  
 النذر مطلقا ابتداء \* لاننا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون  
 باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت  
 لم يزل الاتصال ببقاء الخلف فيجوز لبقاء احدي العليتين قوله ( وكان هذا احوط الوجهين )  
 قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء واجبا به بسبب اخر مقصود  
 والآول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول  
 يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى \* والاولى ان يقال الوجهان  
 ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر  
 ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فاجاب القضاء احوط لهما لان فيه اسقاط  
 النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط  
 اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاسل الذي مهداه  
 بالطريق الذي قلنا وبان الامكان ان الزيادة التي تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت  
 السقوط بزوال الوقت كما ينشأ في الصوم والصلوة \* فالتقصان وهو عدم وجوب الصوم به \*  
 والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان يعتدل السقوط والعود الى  
 الكمال اولى لان الاول مود من الكمال الى التقصان وهذا عود من التقصان الى الكمال ومن  
 الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني \* وفي بعض النسخ والتقصان  
 بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط مع يرجع الى الزيادة والتقصان  
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فتحمل الكلام \*  
 ولان السقوط في قوله لان يحتمل السقوط راجع الى التقصان والعود الى الكمال راجع الى  
 الرخصة وفي عطف التقصان على السقوط ابطال هذه العليقة فكانت النسخة الاولى اولى قوله  
 ( وفي غير الموقنة ) كجمود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات \* ابدا اى في  
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت \* وهذا على مذهب من قال الامر  
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين  
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان يفوته لا يصير قضاء لان معنى

فبقي مضمونا باطلاقه  
 وكان هذا احوط  
 الوجهين لان ما ثبت  
 بشرف الوقت من  
 الزيادة احتمل السقوط  
 فالتقصان والرخصة  
 الواقعة بالشرف  
 لان يحتمل السقوط  
 والعود الى الكمال  
 اولى واذا ما لم يتأد  
 في رمضان الثاني  
 والاداء في العبادات  
 يكون في الموقنة  
 في الوقت وفي  
 غير الموقنة ابدا

هذا الامر افعلى في الوقت الاول فان اخرجت في الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء  
 لا قضاء \* فاما عند الباقي منهم اذا فاتت عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمة  
 الامكان وقت مقدرك وقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه ههنا  
 كذا في الميزان وغيره \* على ما بين من بعد يعنى قبيل باب التمس \* والمحض منه اى الخالص  
 الكامل من الاداء \* هو الذى يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كالمسرع مثل الصلوة بجماعة لان  
 هذه صلوة توفرت عليها حقها من الواجبات والسبب والاداء لا ينافي عن الاستقصاء  
 وشدة الرعاية وفيها ذلك \* وهذا في الصلوة التى سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر  
 في رمضان والترابيح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان  
 فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالا صبيح الزائدة \* فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب  
 فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة  
 كما نطق به الحديث \* الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب  
 السجدة بتركه \* ولما كان الاداء متقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة  
 او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة  
 اى الذى شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اى كاملا لابين القسمين الاخرين قوله  
 (والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذى فاتته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر  
 مؤد ايضا لانه يؤديه في الوقت \* لكنه منفرد في اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق  
 فيما فرغ الامام من اداءه \* فكان اى المسبوق فيه مؤد اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا  
 ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين \* أحدهما ان صفة الجماعة موجودة  
 ههنا في البعض بخلاف المنفرد \* والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة  
 وسجود السهول وسها فيه لكنه مقتد به باعتبار التحريم لانه ادركها مع الامام وهى شئ  
 واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغيرة فكان الذى صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمه  
 والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمه فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن  
 نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه \* او احدث اى صار محدثا وهو المسمى باللاحق اى الذى  
 ادرك اول الصلوة وفاته الباقي \* مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء \* يشبه القضاء باعتبار  
 فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه \* ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل  
 واحد مع كونهما متنافيين \* وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لانه على العكس لانه باعتبار  
 اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع \* ثم من المعلوم ان القضاء يقوم  
 مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهول  
 لوسها كالمقتدى وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض  
 صفة الجماعة فيما فاتته مع الامام فكان اداؤه كاملا ببعضه حقيقة وبعضه حكما \* بوضع ما ذكرنا  
 ما قال يمدح ربه الله في ايمان الجامع لو قال عبدى حران صليت الجمعة مع الامام فسبق فيهما ركعة  
 لم يحسن لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له \* ولو افتتح مع

على ما بين ان شاء الله  
 تعالى والمحض ما يؤديه  
 الانسان بوصفه  
 على ما شرع مثل  
 الصلوة بالجماعة فاما  
 فعل الفرد فاداء فيه  
 قصور الا ترى ان  
 الجهر عن المنفرد  
 ساقط والشارع مع  
 الامام في الجماعة  
 مؤد اداء محضا  
 والمسبوق ببعض  
 الصلوة مؤد ايضا  
 لكنه منفرد فكان  
 قاصرا ومن نام خلف  
 الامام او احدث  
 فذهب يتوضأ ثم  
 عاد بعد فراغ الامام  
 فهذا مؤد اداء يشبه  
 القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضى مثل ما انعقد له احرام  
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعه ( فان قيل ) قد جعل صاحب الشرع المسبوق  
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا ( قلنا ) قد بينا ان استعمال احدي  
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط  
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا  
باعتبار حاله \* ويؤيده ما اورد الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في التصحيح وما فاتكم  
فانتموا \* اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله ( الا ترى انهم ) اي المشايخ  
استدلوا على شبه القضاء \* في الوقت حتى اواقضى به خارج الوقت لا يتغير بغير الحال  
بالاتفاق \* ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام \* ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ من ضرورة  
\* فدحل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام \* او نوى الاقامة اي في موضع الاقامة  
والوقت باق اذ لو لم يكن ما قبل يصلي ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار  
معنى القضاء \* ولو تكلم اثناء هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزال شبه  
القضاء بالخروج عن التجرعة المشتركة وبقاء الوقت فيغير فرضه \* وعكس هذه المسئلة  
مسافر احدث فاقفل ليأتي مصره فيتوصأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوصأ ويصلي اربعا  
فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعد ما  
صار مقيما في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنع من مباشرة  
العمل بخلاف الاقامة لانها ركن السفر وحرمة الصلوة لا تمنع عن ذلك فاذا تكلم فقد  
ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط  
بعد اى بعد وجود المغير وارتكلم اى هذا الرجل المسبوق \* فالجواب ان المسبوق يصلي  
اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد \* وكذا  
اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه \* فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق  
فانه يصلي ركعتين \* ما وقال رحمه الله يصلي اربعا لانه امان يعتبر باللاحق بالمسبوق  
نظرا الى انفراد حقيقته او بالمتقدمي نظرنا الى الاقتداء بحكما والحكم في صلواتهما انها تغير  
بالمغير فكذلك اللاحق \* وانا نقول اللاحق مع اونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستعمل ان يعمل  
مؤديا خلف الامام ولا امامه بل هو قاض شيئا فانه مع الامام وجعل فانه خلف الامام في  
الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتدلكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام  
اذا فاته الاداء بعد وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان  
معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي  
بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة \* وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم  
يتغير في نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه  
في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الحال فيحوز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا في  
مسافر اقتدى بمسافر  
في الوقت ثم سبقه  
الحدث او نام حتى  
فرغ الامام ثم سبقه  
الحدث فيدخل مصره  
للاوضوء او نوى  
الاقامة وهو في غير  
مصره والوقت باق  
انه يصلي ركعتين  
ولو تكلم صلى اربعا  
ولو كان الامام بعد ما  
يفرغ او كان هذا  
الرجل مسبوقا صلى  
اربعا كما في المسئلة  
الاول

خلف الامام لانه  
في الحقيقة خلفه  
فصار قاضيا لما  
انعقد له احرام  
الامام بمثله والمثل  
يطريق القضاء انما  
يجب بالسبب الذي  
او يجب الاصل فالم  
تغير الاصل لم يتغير  
المثل فاذا لم يفرغ  
الامام حتى وجد من  
المقدي ما يجب  
اكل صلوته تمت  
صلوته بنية اقامته  
او بدخول مصره  
لانه يؤد في الوقت  
فاما اذا فرغ الامام  
ثم وجد ما ذكرنا  
فاما اصرض هذا  
على القضاء دون  
الاداء فاذا لم يتغير  
الاداء لم يتغير القضاء  
اذا صار قضاء  
محضاً بالفوات عن  
الوقت ثم وجد المتغير  
اذا تكلم فقد بطل  
معنى القضاء وما د  
لاصر الى الاداء  
تغير بالمتغير لقيام  
الوقت بخلاف  
لسبوق ايضا لانه  
يؤد ولهذا قلنا في  
لاحق لا يقرء  
لا يسجد للسهو  
خلاف المسبوق لما

بيانه فاضل لانفعله احرام الجماعه واما لقضاء فتوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول

البذل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله ( وتواب النفقة ) اى الاتفاق في الحج باججاج النائب \* واعلم ان الاججاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانهما فئا جوازه بتحديث الجمعية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التنوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان يصحح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التنوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامةهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الأمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الأمر الحج امالان الاتفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولان الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار ما بقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الأمر لشرط اهليته لاهلية النائب كافي الزكوة ولا يقال للمم تجر النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال \* لاننا نقول فرض الحج لا يتأدى الابنية الفرض او يطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الأمر \* وقال بعضهم الحج يقع من الأمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة \* حجى من اهلك واعمرى \* وقال رجل يارسول الله ان ابى مات ولم يحج افيحزنى ان احج عنه فقال نعم \* وحديث الجمعية في هذا الباب مشهور على ما سنده فدل ان اصل الحج يقع عن المدبوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا بوضعه ان الواجب عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يتفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو اتفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل \* واذا ثبت هذا قلنا قوله و ثواب النفقة في الحج باججاج النائب انما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الاتفاق \* ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامرء وبغير امرء ولو كانت المثلية معقولة ينمسا لجاز اثباته بالقياس كافي المذورات المتعينة قوله ( لاصورة ولا معنى

وثواب النفقة في الحج باججاج النائب لانا لانقل المماثلة بين الصوم والفدية لاصورة ولا معنى فلم يكن مثلاً قياساً واما الصوم فثب لاصورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاججاج مماثلة بوجوده لكان يجوزناه بالنص

اماعدها صورة فظاهر \* واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف من قضاء  
الشهوتين ومعنى القدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن القدية مثلاً للصوم قياساً الى  
أياً وفي قوله لاننا نعمل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك  
ليس بين افعال الحج ونفقة الاجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق \* وانما جاء التفرقة  
من قبل انه قد قيل ان بين القدية والصوم مماثلة وهي انه لما صرف طعام يوم الى مسكين  
فقد منع النفس من الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه خطها من الطعام  
يوماً وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه من احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان  
الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدراك من حيث المعنى  
يعنى لما لم يكن القدية مثلاً معقولاً للصوم وكذا الاتفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكننا  
جوزناه اي المذكور وهو القدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اي وعلى  
المطيعين الذين لا عذر بهم ان افلروا \* فدية طعام مسكين نصف صاع من براوصاع من  
غيره عندنا \* وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يعودوه فاشتد عليهم  
فرخس لهم في الافطار والقدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اي يكلفونه على  
جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والقدية وهو على هذا الوجه  
غير منسوخ \* ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اي بصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ  
وسعه كذا في الكشف \* وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما وعلى  
الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه \* وفي قراءة حفصة رضي الله عنها وعلى الذين  
لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخاً فانه حكم ثابت يجمع عليه  
قوله (وهذا مختصر) اي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه \* او وهذا النص مختصر  
اي حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا \* بالاجماع اي باجماع  
القائلين بانه غير منسوخ \* او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن معناه يجمع  
عليه وهو استفاد من الكتاب ولا استفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفاً لا محالة فيكون  
النص مختصراً بضرورة \* ويمكن ان يجري على ظاهره اي هذا النص مختصر بالاجماع اما  
عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخاً فلان التقدير عنده وعلى  
الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره  
رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهم قوله (وثبت) اي قيام الاتفاق  
مقام الافعال في الحج بتحديث الخشعية وهي اسماء بنت عيسى من المهاجرات والحديث مذكور  
في الكتاب \* وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان امرأة من خثم قالت يارسول الله ان  
فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابني شيخاً كبيراً لا يثبت على الرحلة افاصح منه قال نعم  
قال وقال رجل ان اخي نذرت ان تمحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام \* لو كان عليهما دين  
اكنت قاضيه \* قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الرحلة

قال الله تعالى وعلى  
الذين يطيقونه فدية  
طعام مسكين أي  
لا يطيقونه وهذا  
مختصر بالاجماع  
وثبت في الحج بتحديث  
الخشعية انها قالت  
يارسول الله ان ابني  
ادركه الحج وهو شيخ  
كبير لا يستمسك على  
الراحلة افيحزني  
ان احج عنه فقال  
عليه السلام ارأيت  
لو كان على ابني دين  
فقضيته اكان يقبل  
منك فقالت نعم قال  
فدين الله احق



أى لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها وانبات عليها \* اعجزنى بالهمز أى يكفينى  
عاجب فى ذمته \* ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء أى احرم عنه بنفسى وأودى  
الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادلالة فى الحديث على ان  
الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان  
امرأها بذلك وانفق عليها \* وفى بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء أى أمر  
احدا ان يخرج عنه وعلى هذا الوجه صحح التمسك به \* رأيت أى اخبرنى وكان هذا  
اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا ايمعوا الناقة يقولون لكل من يرويه  
أرأيت ضالة كذا أى اخبرنى عنها اما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من المبسوط  
وغيره ان كان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لانهم لا يستقيم جوابا للذكر ههنا  
لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل  
يفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد التنبى لكنه يستقيم جوابا للذكر كور فى عامة  
الكتب فتبين انه هو الصحيح \* ورأيت فى الاسرار فى حديث الخنمية رأيت لو كان على  
أبيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق \* ومعنى قوله احق أى  
بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير  
او الاتفاق الذى لا يقدر الا عليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل \* وقيل  
معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفى بعض النسخ فقضيت به بالياء وذلك  
بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز فى لغة حير \* قال شاعرهم يام عمرو لم ولديته \*  
محمدا بالكبر والتيه \* ليتك اذ جئت به هكذا \* كما بذرتيه اكلتيه \* كذا فى الجوامع  
الجمادية \* قيل وفى حديث الخنمية دليل على ان اباها كان امرأها بالحج حيث قاس  
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير  
وانما يجب وتتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المدين لان رب  
الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار فى  
القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر \* والظاهر انه عليه السلام  
قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من أى وجه تعمل اليهم من المدينون  
او غيره تبرما او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر بوجه  
قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك فى قوله ولكننا يجوزناه بالنص أى  
ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله وامررد فيه نص يسقط لان  
ايجاب المثل متوقفا على ادراك العقل ليكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد  
واحد منهما فلا وجه للاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى  
الاثم لانه ليس لذلك الوصف مفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا \* وقوله بغير احتراز  
عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة فى اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان  
ما لا يقبل مثله يسقط  
كن نقص صلوته  
فى اركانها بتغيير

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن ما لا يعقل مثله ولا نفس فيه يسقط قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله إذا أدى خمسة زبوف في الزكوة مكان خمسة جياذ يجوز أي يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى \* ولا تميموا الخبيث منه تتفقون \* الآية ولا يضمن شيئاً بمقابلة الجودة لأن المؤدى قد صرح ولزم حتى لا يملك أحدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس لاوصف الذي تحقق فيه الفوات منفرداً مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لأنها لا تقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط أصلاً \* الأثرى أنه لو أدى أربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يصح إلا عن أربعة عندنا خلافاً لفرجه الله \* وكذا لو كان له إربق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمتها لصاغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لمعقود اعتبار الجودة في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها \* ولا معنى لقول من قال سقط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيدنا لأننا نقول إن الله تعالى عامل عبادهم بمعاملة المكاتبين أو الأحرار فإنه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه \* الأثرى إلى ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال في صوم يوم الشك أنه تعالى نهى عن الربوا أقبيل منكم \* واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب أي باب العبادات فقال عليه أن يؤدي فضل ما بينهما \* ووجهه أن الجودة متقومة من وجه فإنها تقوم في الفصوب وفي نصف المربعين حتى لو حابى بها بان باع قلباً وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحابث للشترى وكذا في نصف الوصى حتى لو باع درهما جيداً من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز \* وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الأثرى أن ما لا عبرة به أصلاً وهو تغير السعر إلى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل أن من أخذ صيداً من الحرم فأخرجه ثم تغير سعره إلى الزيادة ثم هلك أنه يضمن الزيادة احتياطاً فهذا أولى كذا في شرح الجامع للمصنف \* وذكر شيخ الإسلام خواجه زاده رحمه الله في شرحه الجامع أن الجودة إنما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين ليتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فإما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة إليه لأنه لا يؤدي إلى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي إلى الربوا من وجه دون وجه فن حيث أن الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب إذ قدر الواجب قبل الأخذ لم يكن ملكاً للفقير حتى يصير ملكاً ليا صاحبه المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدي إلى الربوا من حيث أنه تعلق بالواجب حق الفقير أن لم يصير ملكاً له حتى صار صاحب المال ضماناً بالاستهلاك والحق لمحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لأنه يصير ملكاً للواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فإذا تردد بين الأمرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فإنها تعتبر كما إذا أدى أربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يجوز متى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كافي مسئلتنا فإنه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائدة والله أعلم فوله (ولهذا) أي ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا أن رمى الجمار لا يقضى وأخواته لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما فيمن أدى في الزكوة خمسة دراهم زبوفاً عن خمسة جياذ أنه يجوز ولا يضمن شيئاً لأن الجودة لا يستقيم إذاؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لأنها غير متقومة فسقط أصلاً واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة من الدراهم أو الدنانير ولهذا قلنا أن رمى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والأضحية

الرمي (قلنا) إيجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كوجود السهو في الصلوة وجب جبراً لنقصان لا قضاء بما فاتة الا ترى انه يجب ايضا اذا اراد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه إيجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل \* وقوله بلا نص حال من الفدية اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجب حتم الكنا نقول يحتمل ان يكون إيجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه \* والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوب بهما ولا لادانتهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى \* يحتمل ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرنا بالفدية في الصلوة بناء على الوجد الاول على سبيل الاحتياط فلن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه يحكم برأيه ابتداء بصلح ما حيا للسيئات فتبين ان إيجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس \* ولهذا لم يحكم بجواز الفداء في الصلوة مثل حكمتنا بجوازها في الصوم لانا حكمنا بجوازها في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه \* ورجونا القبول اى الجواز في الصلوة فضلا فان شهدا رجح الله قال في الزيادات في هذا اى في فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله كقوله تعالى ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا إحصاء بالفدية واو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كافي سائر الاحكام الناجية بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل \* لانا نقول لابد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالايداء في التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم في إيجاب الكفارة المكيفة المقدرة وهذه المعنى الذى هو المؤثر في إيجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس \* ثم اذا مات وعليه صلوات يعلم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها \* وكان محمد بن مقاتل يقول ولا يعلم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم يرجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا وصى بالفدية من الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم غير من تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكننا لم نعقل واحتمل ان لا لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرنا بالفدية احتياطاً فلن كان مشروعا فقد تأدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازها مثل ما حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلا وقال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا يجزيه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث في الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اضلا ولانه ادنى رتبة من الايضاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم \* وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كافي الايضاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايضاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم من امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرين شهرا ولم تترك ما لا يقال لو استقرض ورثتها فقير محتلة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه كالايضاء \* وقد لزم على الشيخ مسألة اخرى فنصدي لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي هينت للضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة العينة للضحية بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلها حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى \* والبدن جعلناها لكم من شعائر الله \* وقوله عليه السلام \* ضحوا \* وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اى الشارع نقل القربة من تملك عينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تعذيب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن مادة الكرم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله \* خذ من اموالهم صدقة تطهرهم \* ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من اتبعه من الحق به نسب الكرامتهم وعلى الغنى لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق \* مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا \* وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثالا لقوله ( وهو ) اى فعل التضحية او الذبح ( نقصان في المالية ) الى قوله في الفية معترض فتبين المسئلة او لا ثم نكشف الغرض من ابرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابى يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فلا ضحية  
لامثل لها وقد اوجبتم  
بعد فوات وقتها  
التصدق بالعين او  
القيمة قلنا لان التضحية  
ثبتت قربة بالنص  
واحتمل ان يكون  
التصدق بعين الشاة  
او قيمتها اصلا لانه هو  
المشروع في باب المال  
كافي سائر الصدقات  
الا ان الشرع نقل من  
الاصل الى التضحية  
وهو نقصان في المالية  
باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رجحاهما الله \* وجه قول محمد  
رجح الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي  
كشاة القصاب \* وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة  
لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه  
ويبيعه فيجوز الا انه تصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها  
التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم  
على المذبح لالاضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفاتح لا يملك فيه  
الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدهما واكلاه ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة  
وباع جلدتها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع \* ولا ييوسف رجحاه الله ان القربة  
كما تأدى بالدم تأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للبعو اذ ابتدأ وبعد الذبح لو باع  
شيئا منها تصدق بثمنه لكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل  
ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة باراقة  
الدم وبابطل حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تأد به واذا  
كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما أدى من القربة بالعين الا ترى انه يسير بعد  
الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا في الاسرار \* فمحمد رجحاه الله عدس وط التمول نقصا فيه  
لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة \* ثم الفرض من اراد هذه  
المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان  
التصدق تقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تقيص المال بالاراقة او التقيص  
مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة \* قال المصنف رجحاه الله في شرح التقويم  
ان الله تعالى نقل القربة من التملك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى  
اقام الاراقة مقام التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمد اقال القربة لانتم الا بالتملك حتى لو وهب  
شاة فضحى الموهوب لا يقطع حق الواهب قبل التملك فدل ان القربة لانتم الا بالتملك فاذا كان  
بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة والقيمة لانه مثل من  
حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر \* وقوله الا انه يحتل بجواب سؤال وهو ان يقال  
لما ثبت اصالة التصديق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج  
عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كن وجب عليه الجمعة او صلى الظهر في منزله فيخرج  
عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة يكون الظاهر اصلا فاجاب وقال يحتل ان يكون  
اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنس في هذه الايام فلا يعتبر  
الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصلها ثابت بالنس ايضا كوجوب الجمعة  
فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اي وجوب التصديق \* كان بهذا الطريق  
وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالغدية للصوم

وباراقة الدم وازالة  
التمول من الباقي عند  
ابي يوسف على ما بين  
في مسئلة التضحية  
ايمنع الرجوع  
في الهبة ام لا فنقل الى  
هذا تعليقا للطعام  
وتحقيقا لمعنى العيد  
بالضيافة الا انه يحتل  
ان يكون التضحية  
اصلا فلم نعتبر هذا  
الموهوم في معارضة  
المنصوص المتيقن  
فاذا ثبت هذا المتيقن  
بفوت وقته وجب  
العمل بالموهوم مع  
الاحتمال احتياطا ايضا  
والدليل اعلى انه كان  
بهذا الطريق لانه  
مثل الاضحية انه اذا  
جاء العام القابل لم  
ينتقل الحكم الى  
الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت  
يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذا الاراقة للاراقة  
مثل من كل وجه \* او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب  
التصدق \* كما في الفدية بمعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية  
وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى في الباب \* الا انه اى التصديق لما ثبت اصلا  
من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القرابات المالية التصديق \* ووقع الحكم به اى حكم  
الشرع بوجوبه \* لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة  
على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كفى الفدية وقد صار  
كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها في ايام النحر  
باحتمال كون التصديق اصلا \* واليه اشار بقوله ايضا وذكر في شرح التوقييم انه اذا عاد  
وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق لانه مثل اصلى في هذا الباب على معنى انه كان اصلا  
فقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلاً اصلياً لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل في  
حقوق العباد اذا فاتت روجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وهنا لما بعد الفائت  
دل الله على اصلى \* وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد  
بإيجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كفى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس  
وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا \* وقد وقع لفظ الان في هذه  
المسئلة في ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن \* فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون  
التصدق اصلا وفي هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك بما يلزم من  
هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان  
يجوز التصديق في ايام النحر قال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدراك  
رفع ذلك الاحتمال \* والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال \*  
ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل \* وقوله على مانين اراد به في شرح  
المبسوط لافى هذا الكتاب \* او هو تين بالتاء اى ظهر \* وقوله فنقل الى هذا اى الذبح  
متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم  
قوله ( واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره ) رجل ادرك الامام فى الركوع من  
صلوة العبد يأتى بتكبيرات العبد قائماً ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون  
التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا  
يفوت اصلا \* فان خاف ان كبر تكبيرات العبد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح  
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العبد ولا يرفع يديه  
لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة \*  
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فانت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه  
على اداء مثل الاصل  
فيجب ان يبطل الخلف  
كفى الفدية الا انه لما  
ثبت اصلا من الوجه  
الذى بينا ووقع الحكم  
به لم يقضى بالشك  
ايضا \* اما القضاء  
الذى بمعنى الاداء  
فمثل رجل ادرك  
الامام فى العبد كما  
كبر فى ركوعه وهذا  
قد فات موضعه فكان  
قضاء وهو غير قادر  
على مثل من عنده  
قربة فكان ينبغي  
ان لا يقضى الا انه  
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت  
وتكبير الاقتراح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام  
في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائماً يفوته الركوع فركع فانه لا يفتن  
في الركوع \* والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع \* ووجه  
ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام  
فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق بسجد السهو وان  
سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من  
جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد  
الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء \* وكان هذا  
احتياطاً لاتعليقاً ومقابلة كقولنا في القديرة في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الاقتراح  
لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه \* وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات  
حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا بخبر من  
حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله ( لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة  
وحكمها اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانحناء وهو باق باستواء النصف الآخر اذا المنة  
او المفارقة بينهما وبين القعود انما ثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف  
الاعلى موجود فيه لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا ينسر لانه قد يكون قيام  
بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاستيعابي \* واما حكماً فلان من ادرك الامام في  
الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام \* من ادرك الامام في الركوع  
فقد ادركها \* وهذا الحكم اي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيجسط في  
اثباتها فتثبت بالشبهة الاداء قوله ( الا ترى ) قيل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبه  
القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم \* وليست اي تكبيرة الركوع في حال محض  
القيام فان شجداً رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم  
يهوى لانه يخلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ، ويؤيده حديث ابن هريرة  
رضي الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل  
خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحناء \* اذا قرأ الفاتحة في الاولين  
ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ  
بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة  
بقضيتها في الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير  
واجبة وبهذا الطريق يمسك يحيى بن اكرم وطعن على محمد في الجامع الصغير \* وروى الحسن عن  
ابي حنيفة رحمه الله انه يقضيها اما السورة فلما ذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابي يوسف رحمه  
الله انه لا يقضي واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانه سنة في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه  
القيام وهذا الحكم  
قد ثبت بالشبهة الا  
ترى ان تكبير الركوع  
يحتسب منها وليس  
في حال محض القيام  
فاحتمل ان يلحق به  
نظائره فوجب عليه  
التكبير اعتباراً بشبهة  
الاداء احتياطاً

في وقته كان بدعة في غيروته فلا يقضى \* وجه الظاهر ما يذكر ( قوله وكذلك  
السورة يعني كما ان تكبيرات العيدي يقضى في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة)  
اذا قامت من الاولين يؤتى بها في الآخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا \* وذلك  
لان موضع القراءة جلة الصلوة لقوله عليه السلام \* لا صلوة الا بقراءة \* ولقوله تعالى \* فاقرأوا ما  
تيسر من القرآن \* اذا المراد والله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر  
الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين فرائد في  
الآخرين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع  
الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب  
وسورة وفي الآخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثاني شبهة كونه  
محلا لان القيام في الآخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المعين  
غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان  
في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد \* وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضي الله عنه  
انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه  
ترك قراءة السورة في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الآخرين وجهر كذا في المبسوط \*  
ويكزم على ما ذكرنا انه لا وجوب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم  
القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي آكد في الوجوب من  
السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الآخرين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب  
عنه اي ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا لمعنى القضاء فلنا لترك الفاتحة في الاوليين  
سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء \* اما من حيث  
القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الآخرين نفلا ابتداء حقاله ليصرفه الى ما عليه وانما  
شرعت اما على سبيل الوجوب كما روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله او على سبيل  
الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام \* لا صلوة الا بفاتحة الكتاب \* فلما كانت شرعيتها بهذه  
الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد  
اليه اشار شمس الائمة رحمه الله \* وحاصله ان قراءة الفاتحة في الآخرين ليست بنفل مطلق  
بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه \* واما من  
حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الآخرين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او  
السنون الذي فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة  
في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط \* ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع  
الاول لم يبق تكرارا معنى \* لانا نقول يبق صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا لان  
النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء \* وقوله والسورة لم يجب

وكذلك السورة اذا  
قامت من اوليين  
وجبت في الآخرين  
لان موضع القراءة  
جلة الصلوة الان  
الشفع الاول تعين بخبر  
الواحد الذي يوجب  
العمل وقد بقي للشفع  
الثاني شبهة كونه محلا  
وهو من هذا الوجه  
ليس بفاتحة فوجب  
ادائها اعتبارا بهذه  
الشبهة وان كان قضاء  
في الحقيقة ولهذا  
لترك الفاتحة سقطت  
لان المشروع من  
الفاتحة في الآخرين  
انما شرع احتياطا  
فلم يستقم صرفها الى  
ما عليه



قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المعنى لان تسليم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن \* ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى \* وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعدهم التغير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء متعاضداً واحداً على اقسام ثلاثة كافي حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والباع \* واداء الدين اى على الوصف الذى وجب \* ثم عداد الدين من هذا القسم وان كانت الدين تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان المقبوض في الحصر والسلم يحكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالاً بدلاً الحصر ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذلك حكم عين الحق في غير الحصر والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالاً لا حراً \* وقوف على التراضى ففرقنا انه عين ما وجب حكمها الا ترى ان القضاء عين على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم الدين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم الدين في حذر تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اسلاً ووضفاً فكان اداء كاملاً قوله ( مشغولاً بالجنابة ) بان جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جنابة يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استراحت في يدهما مال انسان فتعلق المصنوع برقبته \* او ما اشبه ذلك اى الجنابة والدين بان رده مريضاً او مجروحاً او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل \* ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبداً فارغاً فرد مشغولاً بالجنابة او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب باقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين فبيع في ذلك الدين رجع بكل الثمن بلا خلاف \* ولو سلم مشغولاً بالجنابة فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رجه الله وعندهم ارجع بتقصان العيب بان قوّم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن \* ففي هذه المسائل اصل الاداء وجوده لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى وجب عليه ادائه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهم فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيباً لا شك فيه لان العبد الذى حله له او طرفه لا يشتري بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه استحقاقاً فوق العيب فقالوا انه ليس باستحقاق لان تلف المالة التي ورد البيع عليها لم يكن بوجود العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطباً بالمالة لان المالة لا يستحق عقوبة كالبهايم

( وكيف )

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيكرر فلذلك قبل يسقط وآل السورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده في الاخرين قرأته سورة بصرفها الى ما عليه وانما وجب اعتبار الاداء \* واما حقوق العباد فهي تقسم على هذا الوجه \* اما الاداء الكامل فهو رد العين في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل ان يغصب عبداً فارغاً يرد مشغولاً بالجنابة او يسلم المبيع مشغولاً بالجنابة او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وتقدهما هذا التسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزبوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدم فصار قاصراً ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما انها اذا هلك

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه \*  
 يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان  
 حقه فيما اشترى لما صح كحق المهرين ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب  
 الجنائية والمستحق بها النفس وانما تلك بالبيع المالية وبحل الدم لا تقوت المالية ولا تصير  
 مستحقة وانما تلقت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاء المستوفي باختياره بعدما دخل المبيع  
 في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان  
 هذا بمنزلة ما لو سلم زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على  
 زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق البيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق  
 هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل \* وبخلاف  
 ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع  
 قيام سبب العقوبة لا تدرى على سيل الخروج من عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت  
 قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى  
 عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته  
 فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع  
 والعيب لا يمنع تعلم القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات  
 والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض ( فان قيل ) يشكل على هذا الفرق  
 ما اذا رد المغيصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عند المولى كالمسلم  
 المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين  
 الغصب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجنائية ( قلنا ) لان الاصل في الحمل هو السلامة  
 والهلاك مضاف الى المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد  
 الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالموت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن  
 الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان ذلك  
 لضعف الطبيعة من دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب  
 وان ذلك غير موجب لما كان بعده \* وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن  
 المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كالمواستحقة مالك او مرتهن  
 او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري  
 من الاصل فكان له لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب  
 القصاص مستحق في حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفووا باختياره البيع وان كان يرد  
 على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى  
 حلة العلة وحلة العلة تمام مقام العلة في الحكم فن هذا الوجه المستحق كانه للمالية ولانه لا تصور  
 لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيحمل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لأن ما لا ينفك عن الشيء بحال فكأنه هو إلا أن استحقاق النفقة في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك وإذامات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري وإذا قتل فقد تم الاستحقاق \* ولا يمدان بظاهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كلك الزوج في زوجته ومالك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر إلا في حكم الاستيفاء حتى إذا وطئت المنكوحه بشبهة كان العقر لها وإذا قتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص \* وهذا بخلاف الزنا فان بزناه العبد لا يصير نفسه مستحققة إذا استحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا ينافي المالية في الحمل والتلف حصل لخرق الجلاد أو لنفسه المملوك فلم يكن مناسفا إلى الزنا بوجه \* وإذا اشتراء وهو يعلم بحل دمه في أصح الروايتين من أبي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن أيضا إذا قتل عنده لأن هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الأخرى قال لا يرجع لأن حل الدم من وجهه كالاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحته الباع فلهذه بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لأنه إنما جعل بالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به \* فأما الحامل فهناك السبب الذي كان منه البائع يوجب انفصال الولد لاموت الأم بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني إذا جلد \* وليس هذا كالتغيب لأن الواجب على الغائب نكح فعله وهو أن يرد المفسوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وهذا الواجب على البائع تسليم البيع كما وجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وإن لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله أعلم تكذا في المبسوط والأسرار \* وإذا حققت ما ذكرنا علمت أن قوله أو الدين راجع إلى المسئلين وإن الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولا بالجنابة وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وإنما يستعمل فيه الرد لأنه يقتضي مسابقة الأخذ ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب فرد مشغولا وفي مسألة البيع أو تسليم المبيع فعلم باستعمال أقلية التسليم إن الخلاف في البيع دون الغصب إذ لو كان فيهما لقل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل \* وقوله إذا هلك في ذلك الوجه إشارة إلى أن مسألة الدين خارجة عن الخلاف أيضا لأن الهلاك إنما يتحقق في الجنابة لا في الدين وإنما يتحقق فيه البيع بحيث قيل هلك ولم يقل هلك أو بيع علم أن مسألة الدين على الوفاق \* وقوله تسليم كامل أي تام أراد به أنه ليس بموقوف كما قاله أبو حنيفة رحمه الله لأنه إذا هلك كامل إذا العيب يمنع الكمال في الأداء كما ذكرنا قوله (وإذا الزبوف) هو جمع زيف أي مردود يقال زافت عليه دراهمه أي صارت مردودة عليه لنفسه ودرهم زيف وزائف ودرهم زبوف وزيف وهو دون النهرج في الرداء لأن الزيف ما يرد به المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنهرج ما يرد به التجار وربما

عند القابض بطل  
حقه أصلا لأنه  
لما كان أداء باصلا  
صار مستوفيا وبطل  
الوصف لأنه لا  
مثل له صورة ولا  
معنى ولم يجز إبطال  
الأصل للوصف إذ  
الإنسان لا يضمن  
لنفسه واستحسن  
أبو يوسف وأوجب  
مثل المقبوض أحياء  
لحقه في الوصف

تسمح فيه بعضهم \* واذا وجب على المدين دراهم جياد فادى زيوتا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذا الزيف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في السلم والصرف تجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لقوات الوصف وهو الجودة \* ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيادة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط مجلس العقد \* واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عنداني حنيقة ومجروح فلا يرجع بشئ \* على المدين وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياد \* لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيف لانهما من جنس حقه مساو له قدرا وانما يبق حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقه له اذا الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض \* وحقا غيره ولا طالب له بمتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للمعجز وهذا هو القياس \* واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض ليجب حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر الضمان فكذا اذا كان دون حقه وصفا لانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عنه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عنه \* وانما يصير الزيف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فلما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المدين او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمه الله \* (وقوله اذا لم يعلم به ايس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عنداني يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق \* وهذا اي ولكونه اداء باصليه \* لانه لا مثل له اي لا وصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اي اصل الاداء \* الوصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف \* ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسألة الزكاة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف لجرى ان الربوا فيمابين العباد فلها وفاق ابا حنيفة والفرق لابي يوسف رحمه الله بينهما ان ما يرضه الفقير في مسألة الزكاة لا يمكن ان يحمل مضمونا عليه لانه انما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل تعذرا اعتبار الجودة منفردة عن الاصل وهذا لو كان المقبوض قائما لا يمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من مطالبة  
اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا حلقه قوله  
(والاداء الذي هو في معنى القضاء) الى آخره رجل تزوج امرأة على ايها عتق الاب لان  
المهر يملك بنفس العقد كالبضغ \* فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج  
قيته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان  
لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب اي بالمرأة واللام للعهد \* بوجه من الوجوه اي بشراء  
اوهية او ميراث او نحوها \* لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب  
المرأة يجبر على التسليم \* ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول يجبر عليه ايضا لان هذا  
اداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق  
بها على الزوج الا ترى انه تلزم القيمة اذا نذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاسل \*  
فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر  
البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد  
بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقام  
وهو السكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد بلزمه \*  
الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد  
حكما \* والدليل عليه ان ما يشهده رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه  
وسلم والبرمة تفور يلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ابرمة فيها  
لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة  
ولها هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح  
هذا والصدقة لا تمل لبنى هاشم ومواليهم \* لانا نقول انها كانت مولاة لما يشهده وهي من بنى  
تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه تطوعا وحرمة مختصة بالنبي عليه  
السلام \* وتصدق ابو طلحة بخديجة له على امة ثم ماتت فورثها منها فاستل عن ذلك رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل منك صدقتك ورد عليك صدقتك \* ولان  
ببديل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا غلغلت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة  
الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقديتغير ببذله  
حل التصرف الثابت للبائع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل  
العين باعتبارها بمنزلة شيء آخر \* واذا ثبت هذا كان هذا التمسك من الزوج اداء مال من  
عنده \* كان ما استحق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه \* ولهذا اي ولكون العبد  
عين المسمى في العقد حقيقة فلا يملك الزوج ان يمنه اياه اي العبد لانه عين حقها \* ولهذا  
اي ولكونه غير المسمى حكما فلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به اها لانه لما كان  
ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها \* والفقه فيه ان العقد حال

معنى القضاء مثل ان  
يتزوج رجل امرأة  
على ايها وهو عبد  
فاستحق وجبت قيمته  
فان لم يقض بقيته  
حتى ملك الزوج  
الاب بوجه من  
من الوجوه لزمه  
تسليمه الى المرأة لانه  
عين حقها في المسمى  
الا انه في معنى القضاء  
لان تبدل الملك اوجب  
تبديلا في العين حكما  
فكان هذا عين حقها  
في المسمى لكن بمعنى  
المثل ولهذا قلنا  
ان الزوج اذا ملكه  
لا يملك ان يمنه اياه  
لانه عين حقها ولهذا  
قلنا انه لا يعتق حتى  
يسلم اليها او يقضى  
به اها لانه مثل من  
وجه فلا تملك قيمته  
الا بالتسليم ولهذا قلنا  
اذا اعتقد الزوج  
او كاتبه او باعه قبل  
التسليم صح لانه مثل  
من وجوه عليه قيمته  
ولهذا قلنا اذا قضى  
بقيته على الزوج ثم  
ملكه الزوج ان

وقوعه لم يقع تملكك للعبد لان تملك مال الغير لا يصح وانما وقع تملكك لمثل مال العبد في  
الذمة فكان المهر مثل مالته الا ان مال العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست  
كذلك لانها تكون مثلاً للمهر بالحزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه  
اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم او القضاء \* ولهذا اى  
ولكونه غير المسمى حكماً قلنا اذا انصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم  
والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه \* وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي  
يحتل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالشترى اذا انصرف في الدار المشفوعة  
والراهن اذا تصرف في الرهون وانما لا تنقض لانها لو تنقضت بطل حق الزوج في التصرف  
لا الى خلف ولولم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون  
فكان اولى بالتحمل بخلاف مسألة الشفيع لان نعمة او نقض بطل حق المشتري الى خلف وهو  
الثمن ولولم ينقض بطل حق الشفيع اصلاً وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان  
يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله \* ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى  
في الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا  
يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء  
وتقرره فانقطع الحق عماله حكم المثل كمن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم  
انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة نعم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد  
الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد  
يقول الزوج مع اليقين كما في المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه  
يقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء  
يتصل مسألة مبنية على الاراء وهى ان من غصب طعاماً فقدمه الى مالكه وابعده فأكله وهو  
لا يعلم به او غصب ثوباً فكبسه رب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يراً الغاصب عن الضمان  
عندنا وفي احد قول الشافعى رحمه الله لا يراً وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك  
فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقاً فخبزه ثم اطعمه او لهما فشواه ثم اطعمه او تفرق به  
وسقاه او ثوباً فطعمه وخالطه في صاوكساه لا يراً عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات  
عندنا ولو وهبه وسلم اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب  
يأى عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما اتى  
بالرد الأمور به فانه غير ور منه والشرع لا يأمر بالفرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد  
الأمور به فاذا لم يرد سارضا منا \* ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام  
لا يصير مطلق التصرف فيما يرجع له فكان فعله قاصراً في حكم الرد فلو جعلنا هذا رداً  
تضرره المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم  
انه ملكه رجلاً يأكله وجعله الى عياله فأكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على

ويتصل بهذا الاصل  
ان من غصب طعاماً  
فأطعمه المالك من غير  
ان يعلم لم يراً عند  
الشافعى

الغاصب هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* قالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد  
والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور \* وجئنا في ذلك ان الواجب  
على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك امان حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك  
وبه يعدم ما كان فائنا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف  
فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق  
العلة المسقطه كما ان جهل التلغ لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف  
اذا كان يظن انه ملكه \* واما الغرور فتأبى ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كن  
عرف بسرقة في الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الفارشيئا  
وانما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد الغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب  
الضيف ما شرط لنفسه عوضا \* ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد  
المأمور به ولكن تناول المصوب منه عين المصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى  
انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب يرى الغاصب  
من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله ( ليس باداء مأمور به )  
اذ لا بد للأمر به من ان يكون حسنا والعزور قبيح منهى عنه فكيف يكون مأمورا به اذ المره  
لا يباحى اى لا يحتجب ولا يحتز في العادات عن مال الغير في موضع الاباحه لان المانع من  
التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحه لا يبالى بالتلافه  
بخلاف مال نفسه فانه يحتز من اتلافه اشد الاحتراز ابقائه على نفسه واذا كان كذلك كان  
التلف مضافا الى الغرور لالى فعله فبق الضمان على النصار \* فبطل معنى الاداء اى بطل  
ايصاله الى المالك حقيقة رد الغرور المنهى عنه \* وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس  
باداء لكونه غرورا \* وقوله ولو كان قاصرا اتم بالهلاك جواب من نكتة لاشافى لم تذكر  
في الكتاب وهي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اتاد بتقديم  
الطعام اليه الآية اباحه فكان هذا اداء قاصرا فلا يوجب عن التكامل فاجاب وقال لو كان  
قاصرا كزعت اتم بالهلاك كما في اداء الزبوف عن الجياد مع اننا لانسلم انه قاصر بل هو كامل  
لانه ايصال الحق الى ماله اصله ووصفا \* وقوله ما اعاد الايد اباحه قلنا جهة الاباحه  
ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الاجبة المالك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم  
وهو الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فاما وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء  
الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا  
لانه نقيصة فان الرجل يعير به فوق تعيره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة  
الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد  
اقي به بجهله بان هذا ملكه لا يصلح مبطاله \* الا ترى ان المصوب لو كان عبدا فقال الغاصب  
لالمالك اعطني هذا العبد فقال اعنته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب

لانه ليس باداء مأمور  
به لانه غرور اذ المره  
لا يباحى في العادات  
عن مال غيره في  
موضع الاباحه  
والشرع لم يأمر  
بالغرور فبطل الاداء  
نفيا للغرور فصار  
معنى الاداء لغواردا  
لغرور قلنا نحن هذا  
اداء حقيقة لانه عين  
ماله وصل الى يده  
ولو كان قاصرا لم  
بالهلاك فكيف لا يتم  
وهو في الاصل كامل  
فاما الخلل الذي ادعاه  
فاما وقع بجهله والجهل  
لا يبطله وكفى بالجهل  
عارا فكيف يكون  
عذرا في تبديل اقامة  
الفرض اللازم

بشيء وكذا البائع لو قال للبشترى اعتق عبدى هذا وأشار الى البائع فاعتقه المشتري ولم يعلم بأنه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضاً ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا \* وقوله والمادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو جواب عن قوله المرء لا يتحاشى في العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحة احترازاً عن ديانات اهل الاهواء والمتشقة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يحب لاختيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام \* والذي نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاختيه ما يحب لنفسه فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير \* وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقبل الى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الاتهم للمسلمين ماتهم لنفسك فاناستغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة \* واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء ما منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كفى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر \* ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان سفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كفى الاداء ولم يتحقق ههنا وصف الجماعة ليس يلزم فى القضاء لان اللزوم فيه يبنى على صيرورة الواجب دينافى الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة دينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير بفوات هذا الوصف لا يمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر \* وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصور فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والتارك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينافى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبئ عن شدة الرعاية ويعوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجود علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته غداة ليلة النهر يس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كما جائت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا لانه لما كان مبني على الفائت

والعادة المخالفة  
للهيئة الصحيحة على  
ما زعم لغولان حين  
ماله وصل الى يده  
اما القضاء بمثل  
معقول فنومان كامل  
وقاصر اما الكامل  
فدليل صورة ومعنى  
وهو الاصل فى ضمان  
العدوان



انتفت الكراهة كما اتفق شبه الوجوب وبقي الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) انما عد الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد دين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رده مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فقير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء ( فان قيل ) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء بشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ اولم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بنفسه نسيئة ولهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون ( قلنا ) بدل القرض غير المقبوض حقيقة واما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل \* والاولى ان يقال كونه شيئا بالاداء لا ينعمه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشترنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد به بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه \* فالغاصب فوت على المقتصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المقتصوب من كل وجه \* فكان اى المثل صورة ومعنى \* سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى \* وهو مذنب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المقتصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال الدلية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته \* ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى \* فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم \* وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى \* وجزاء سيئة سيئة مثلها \* وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام \* الخطئة بالخطئة مثل بمثل \* الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة \* ولان المقتصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان يتعاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فتح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة ككذا في المبسوط قوله ( فالقيمة قيمته مثل ) كالمكيل والموزون والعدي المتقارب \* اذا انقطع مثله اى من ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق \* وفيما لا مثل له كالحيوانات واليابس والعديدات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور \* وقال اهل المدينة يضمن ثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تقوت فيها المماثلة صورة \* وروى ان عابشة رضى الله

وفي باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة في ماله مثل اذا انقطع مثله وقيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحلق في الصورة وقد فأت للجبر من القضاء به بقي المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلاته فرضى به عثمان \* وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصه في صدقهم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد آخر وبان ضمان التعدي مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالة خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو رويت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لا تتفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفران وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا \* واما حديث عائشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدييات المتقاربة \* واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضا بالضمنان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك من بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه واتصاهاهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره \* والمسئلة على وجوه آما ان كان القتل بعد البرء او قبله \* واما ان كان القتل من شخص واحد او من شخصين \* واما ان كانا خطاين او عديين او احدهما عبدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق \* وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر \* وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عبدا والآخر خطأ \* وان كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق \* وان كانا عديين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما \* فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يدرج مقيدا بالعمد اى قطعا عبدا وان قوله ثم قتله عبدا مقيدا بان يكون قبل البرء اى قتله عبدا قبل برء اليد \* انه الضمير للشان اى الشأن ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فاعتبر هناك صيانة المحل من الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رحمة من

ولهذا قال ابو حنيفة  
رضى الله عنه فبين  
قطع يدرج ثم قتله  
عبدا انه يقطع ثم يقتل  
ان شاء الولي لانه مثل  
كامل واما القتل  
المنفرد فمثل قاصر

الشرع علينا \* وقال بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القلع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلا والفعل الثاني ههنا تمام لما توقف عليه القلع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جنائية واحدة بخلاف ما اذا تداخل بينهما برء لان الجنائية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جنائية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما نجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين \* وبخلاف ما اذا كان الجسائي اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول \* وبخلاف ما اذا كان احدهما عدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل \* وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادية واحدة فكذا ههنا وقتلنا هذا اي القتل بعد القلع قبل البرء \* هكذا اي تحقيق الموجب القلع كما ذكرتم فكانا جنائية واحدة. ولكن من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد \* وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الغائت فان جاعة او قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الا ترى انه يصلح ما حيا اثر القلع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القلع كما يصلح اتاما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان الحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات الحل والقتل بنفسه حلة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول لانه ليس يؤد الى الانزهاق لاحالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لاحالة لوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى \* وما اكل السبع الا ما ذكيت \* جعل الذكاة قاطعة للسراية والماحل المذكى بعد جرح السبع \* ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عدا وبجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثل يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابن حنيفة رجاء الله لان الوصول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذا المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيء اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما الوصول الى القيمة للبعز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المقصوب او المستهلك مما المثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابن حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقال بل يقتله ولا يقطع لان القتل بعد القلع تحقيق لموجب القلع فصار امر الجنائية يؤل الى القتل وقتلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القلع كما يصلح محققا لانه حلة ابتداء صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابن حنيفة رضي الله عنه لان المثل القاصر لا يصير شروعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك \* وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما المثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب \* ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب شيئين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط بقوله ( وهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره ) اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا \* او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كافي حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل \* واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب والاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المفصولة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت \* ثم الخلاف في مسئلة الغصب ليس ببناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور ازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الاثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين \* فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعندها لا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالأجارة والعارية \* ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولنا واحد حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وجسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء \* لان منافع الحر تحت يده ولا يدفعه عليه كشياب بدنه بخلاف العبد \* وجه قول الشافعي رحمه الله في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالأعيان \* وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم \* اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لبدائها والذوات بصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف ينقطع حكم المالية والتقوم عنهما \* واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جلة ويواجر متفرقا لابتغاء الربح كما يشتري جلة ويبيع متفرقا \* واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهورا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء والاعراض لا يقبل هذه الاوصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمقوم متقوما كورود العقد على الميتة  
والخمر واذ اثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنفعة تكون  
مضمونة عليه \* ولعلنا نرجعهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان \* أحدهما  
نفيها بنى المالية والتقوم عن المنفعة أصلا \* وثانيهما بإثبات التفاوت في المالية بينهما \* بيان  
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة  
المالية للشيء بالتناول والتحول عبارة عن صيانة الشيء \* وإدخاره لوقت الحاجة لاعتنا الانتفاع  
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها  
التحول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف  
بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء \* وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالسيد والحشيش  
والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما \* ولا يقال المنافع توجد بحرزة  
ضرورة احراز ما قامت هي به \* لا نأقول ان ذلك يوجب انها يكون بحرزة لاغاصب لا للغصوب  
منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوايد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو  
كانت بحرزة للغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قسدى وذلك  
لا يوجب الضمان كالخشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا  
ضمنيا لاحتراز الارض \* وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يشمل  
المعدوم ولا يأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتى بعده وهي لا تبقى في الزمان  
الثاني ليجله الاتلاف وإثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز \* وبيان الثاني ان ضمان  
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا  
تضمن بالاعيان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجلد \* وهذا لان المنفعة تقوم بالعين  
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع ظاهر \* وكذا  
المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقانا وبين ما تبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة  
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثله اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن  
في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما \* يؤمنه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة  
عند الاتلاف حتى ان الخمر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا  
للمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجاع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين  
والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم والدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار  
بقوله لان العين ليس يمثلها الى اخره الى الطريق الاول بقوله ولان التفاوت بين ما  
يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله ( الا ان يثبت احرازها ) استثناء منقطع من قوله  
وليس للملا يبقى صفة التقوم اى وليس للملا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها  
شرعا بخلاف القياس فيقوم وهو في الحقيقة بجواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد  
ثبتت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الآن يثبت احرازها  
بولاية العقد حكما  
شرعيا بناء على  
جواز العقد فلا يثبت  
في غير موضع العقد  
بل يثبت التقوم في  
حكم العقد خاصة  
ولان التقوم في حكم  
العقد ثبت لقيام العين  
مقامها

ان يثبت لها هذه الصفة في الائتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرعا يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد \* ولا يقال وقد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف المقر لصاحبه \* لاننا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما \* ولانها انما تضمن بالمقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب المقر وانما يجب الحد \* وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايضة بين العقد والائتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى \* وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام التصرع العين المنتفع بهامقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله ( وهذا اصح ) اعلم بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالوجود حكمها لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فاتزل المنافع موجودة شرعا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانه محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها مرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار المرضية \* وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلقا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاءها بعد الوجود فاقنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة \* ومن اصحابنا من قال لا ينفذ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فصل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت توصفا لكلاهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكيرماني رحمه الله \* فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى الطريقة الثانية انعقد على المنفعة لا على العين \* فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم او لا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان المقدير دعى على المنفعة ابتداء \* ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله  
ولان تقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح \* ووجهه ان ما قاله الخصم قلب  
الحقيقة وهو جعل المعلوم موجودا وما قلنا بقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى  
حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما اثر نفعه يتأخر حكمه الى حين  
وجود اثمة لانها تجعل موجودة \* ولان اقامة السبب مقام السبب في الشرع امر شائع  
كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك  
مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعلوم موجودا فليس له في الشرع استمرار  
مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح وقوله ( الا ترى ان ضمان العقد فاسدا  
كان او جائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح \*  
وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كأنه قال لا يصح القياس لان تقوم  
ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي القياس عليه وصف يفارق به القياس  
وهو الرضاء لان الرضاء اثر في ايجاب اصل المال وفنذله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان  
العدوان فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف الحمل بوجوب عدم الضمان ههنا فصار  
هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبك \* والقرض من اراده هو الجواب  
عن العقد الفاسد لان ما ذكره او لا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لاعن الفساد لان اثبات  
التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائر دون الفاسد فيلزم منه ان لا تقوم المنافع  
فيه كافي الائتلاف والغصب فاما اثبات تقوم التزام المال بطريق التراضي فوجوده في العقد  
الصحيح والفساد بخلاف الائتلاف والغصب \* ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما  
ذكره او لا هو ان تقوم لما ظهر في حق العقد لانه يميز فيه بين الصحيح والفساد بل يؤخذ حكم الفاسد  
من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اسلا قوله ( ولان التفاوت ) قد ذكرنا ان التفاوت  
بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم  
بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجميع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تبقى وتقوم  
العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله  
( تفاوت فاحش ) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب  
الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا ائلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ  
فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمنا كثيرة والجمد ونحوه  
لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما  
في اصل الوجود \* فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فمنع  
من ايجاب الضمان \* وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو  
المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية  
لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الايمان لانه لا تقبل البقاو المالية صفة للوجود فاذا كان

الا ترى ان ضمان  
العقد فاسدا كان او  
جائزا يجب بالتراضي  
فوجب بناء تقوم  
على التراضي وضمن  
العدوان يعتمد  
او صاف العين  
والرجوع اليها يمنع  
التقوم على ما عرف  
ولان التفاوت بين  
ما يبقى وتقوم المرض  
به وبين المرض  
القائم به تفاوت  
فاحش فلم يصلح مثلا له  
معنى يحكم الشرع  
في العدوان بخلاف  
ضمنان العقود لان  
العقود مشروعة  
فبنيت على الوعد  
والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المثلث وبدله انما يشترط خال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصبح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلماذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله ( باعتبار الحاجة اليها ) ( فان قيل ) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره افتتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس ( قلنا ) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منتهى عنده وسيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التميز والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأنثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا ( فان قيل ) في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه ظلوم والغاصب ظالم والحق البض بالظالم اولى ( قلنا ) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تقويضه عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق الغصوب منه على الغاصب \* واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء الذي هو حجة الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف \* يوضح ما ذكرنا اننا لو اوجبنا عليه زيادة على ما تلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهي اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم \* وقوله الاتري توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه \* وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله ( يبطلها اصلا ) اي العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البائع يرى خيرية في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فبتبايعان طلبا للفضل الذي رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر \* وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذا الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تدفع بالاستبدال من غير تقوم كافي الخلع والعق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها  
وسقط اعتبار هذا  
التفاوت الاتري ان  
اعتبار هذا التفاوت  
في ضمان العقود يبطلها  
اصلا واعتباره في  
ضمان العدوان لا  
يبطله اصلا بل  
يؤخره الى دار  
الجزاء لانه يبطل حكمها  
لجزائه لالعدمه في  
نفسه واهدار  
التفاوت يوجب  
ضررا لازما للغاصب  
في الدنيا والآخرة  
ولم يحصل التميز بين  
الجار والفاقد لان  
ذلك يؤدي الى  
الحرج فلم يعتبر فيما  
شرع ضرورة



العمد والمقتول فيه من غير ضرورة عرفائه هو الاصل فيها فثبت تقوؤها في ضمان  
العمد وان ايضا \* ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقوؤها لما مر من الدلائل ولكنها  
تقوم بالنص في المقدر بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على \* ورد النص  
لكونه غير معقول المعنى قوله ( وانما قلنا ذلك ) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس  
لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان يتقوا باء والكم \* والاموال  
انما تصاف اليها بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم \*  
ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم  
بشرط ان يتقوا باء موالكم والمشرط لا وجود له بدون الشرط والشرع يجوز الابتغاء  
بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام \* على  
ان تأجرني ثمانى جمع \* فمرضا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغائها \*  
وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه \* ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان  
يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا ائلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ ولو ائلف  
نوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعمله لاثار للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله  
اعلم قوله ( لان المال ليس بمثل لنفس صورة ) وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الادى  
والابل او الدراهم صورة \* ولا معنى لان الادى مالك مبتذل لا سواء والمال مملوك مبتذل  
له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك  
في الدرجة السفلى \* ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الادى  
هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لا اقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين  
المعين ولان المال جعل مثل مال آخر يخالفه صورة وتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا  
التلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما \* وسد \* ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ  
وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدينار وماذا لم يكن الشئ \* لا لم يكن له قيمة كذا في  
الاسرار قوله ( ولهذا قلنا ) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال  
غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود \* وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق  
الصالح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق \* وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين  
عندنا لا يمتد منه الى المال الاصليا وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجب  
القود والدية والخياري الى الولي في التعيين لقوله عليه السلام \* من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين  
ان احبوا اقتلوا وان احبوا اخذوا الدية \* فهذا تنصيب على ان كل واحد منهما موجب القتل  
وان الولي يغير بينهما \* ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول  
فيما فات جليبه بدليل حالة الخطأ فان القوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الآثر  
انه يتقضى به دينونه وتغذ وصاياه اما القصاص فاما يتنفع به الوارث اذا التشى  
يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان تنفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير  
معقول فهو كغير  
المسال المتقوم اذا  
ضمن بالمال المتقوم  
كان مثلا غير معقول  
مثل النفس تضمن  
بالمال لان المال ليس  
بمثل للنفس لا صورة  
ولا معنى لان الادى  
باليته والمال مملوك  
فلا تشابهان بوجه  
ولهذا قلنا ان المال غير  
مشروع مثلا عند  
احتمال القصاص  
لان القصاص مثل  
الاول سورة ومعنى  
وهو الى الاحياء  
الذى هو المقصود  
اقرب فلم يحز ان  
يزاحه باليس بمثل

تقع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا المعنى الانتقام وتشفي الصدر نظرا  
 للولى وابقاء العيوة فشرع لا ينفي الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لأن كل واحد منهما  
 يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد  
 بمقابلة محل واحد فابتدأ الجمع بينهما على سبيل التخيير \* ولنا انه اتلف مضمونا فيقيد ضمانه  
 بالمثل ما لم يكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصاوة والصوم والمال ليس بمثل  
 للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له \* صورة لانه قتل وافاته حياة كالاول \* ومعنى لان  
 المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول وهكذا سمي قصاصا وفيه  
 مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى \* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس \* قمع القدرة على المثل  
 الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز  
 قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا ( فان قيل ) كما ان المال  
 ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا  
 يجوز الاقتصاص على القتل مع القدرة على القطع والقتل ( قلنا ) المال ليس بمثل للنفس  
 صورة ولا معنى فاما القتل فثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع  
 من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصاص فلا يكون الاقتصاص انتقالا من  
 الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانها لو وجبت  
 كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مائة بينهما وبين الفائت بوجه  
 فيكون اخيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه \* ولان الاقتصاص بمنزلة استيفاء  
 بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصاص بالاجاع قوله ( وهو ) اى القصاص الى الاحياء  
 الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب \* بانه ان الاول افاته حياة فيكون المثل القائم مقامه  
 ما ينجز به الفائت وانما يحصل ذلك باتلاف حياة تحصل به حياة للولى القائم مقام القتل وذلك  
 فى القصاص دون ايجاب المال لان افاته الحياة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحياة حياة  
 اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحياة ساعة وقد نص الله تعالى على ان القصاص حياة لنا  
 وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر من  
 ذلك فيكون القصاص حياة لهما جميعا فلهذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من  
 قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على  
 ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى  
 هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمي دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احيها  
 فكنا احياء الناس جميعا \* فيكون فى القصاص حياة او لادوه فى حيوتهم حيوة لان بقاء الرجل  
 بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء  
 اقرب \* وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمنع القاتل من القتل  
 واستيفائه قد يمنع الولي عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

أقرب إلى المقصود قوله ( وإنما شرع المال ) جواب عما قال الشافعي أن المال مثل للنفس بدليل حالة الخطاء فقال إنما شرع المال في تلك الحالة لأجل صيانة الدم من الهدر فإنه عظيم الخطر وتعذر إيجاب القصاص لا بطريق أنه مثل \* وتحقيقه أن القصاص نهاية في العقوبات المجولة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فأوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الإهدار لا بطريق أنه مثل كما أوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على أن الإطعام مثل الصوم \* فيكون في إيجاب المال منة على القاتل بأن سلمت له نفسه به مع أنه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بأن لم يهدر حقه بإيجاب شيء يقضي به حوائجه أو حوائج ورثته مع أن القاتل معذور \* وإذا ثبت هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى في المحل يجب المال أيضا لأن المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في معناه من كل وجه فالأب إذا قتل ابنه عبدا يجب المال لتعذر إيجاب القصاص بحرمة الأبوة وإذا عفا أحد الشريكين يجب للأخر المال لأنه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهو أنه حيي بمضى نفسه بعفو الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للأخر بخلاف ما إذا مات من عليه القصاص لأنه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخطأ \* وفي لفظ الشيخ إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال وإنما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطاء إذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلماذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله ( ولهذا ) أي ولما ذكرنا أن ما ليس بمال لا يكون المال مثله فلا يجوز أن يضمن به قلنا إذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولي القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمنون الدية له \* وكذا إذا قتل من عليه القصاص إنسانا آخر لا يضمن لولي القصاص شيئا وما ذكرهنا يدل على أن عنده يضمن لولي القصاص الدية كالشاهد \* ورأيت في التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله إجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص في تركته فهذا يدل على أن الأجنبي لا يضمن عنده شيئا لولي القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكره في الأسرار أيضا \* وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله ( أو يقتل القاتل ) إضافة المصدر إلى المفعول \* له أن القصاص ملك متقوم لولي الاتري أن القاتل إذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وإن لم يكن مالا كما تضمن النفس بالانلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن \* وإن لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب والأسرار فالفرق له أن القاتل إنما اتلفه ضمنا لانلاف المحل لا قصدا إليه فلا يضمن بخلاف

وإنما شرع عند عدم المثل صيانة للدم من الهدر ومنة على القاتل بأن سلمت له نفسه وللقاتل بأن لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعي أن القصاص لا يضمن لولي به بالشهادة الباطلة على العفو أو يقتل القاتل لأن القصاص ليس بتقوم فلا يمكن له مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصير المحل بمالوكه فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار \* ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص ومالك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثلاله الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله ( وانما شرعت الدية ) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه الخصم فقال لا يجوز القياس على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واطهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى \* ولن صبرو وغفرا ان ذلك لمن عزم الامور \* ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اتوا عليه بفعل مندوب \* والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله ( ولهذا اي ولما بينا ان ماليس بمال ) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وذلك ان قتل رجل منكوحه رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج \* وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يفرم للزوج شيئا عندنا وعنده مهر المثل عليها كذا في المبسوط \* وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابى الفضل الكرماني رحمه الله في مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لافي النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا \* فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسئلة الردة فيحمل على ان له في مسئلة الردة قولين \* وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر \* وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل \* تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتاً فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه في احدي الحالتين تقوم في الحالة الاخرى كذلك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينكح عن مهر ويجب بالفساد قيمته كافي الاعيان لا ترى ان الزوج لو خالها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالتحريم والميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما \* ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرمت الدية  
صيانة للدم من الهدر  
والعفو من القصاص  
مندوب اليه فكان  
جائزا ان يهدر بل  
حسنا ولهذا قلنا ان  
ملك النكاح لا يضمن  
بالشهادة بالطلاق بعد  
الدخول وبقتل  
النكوحه وتبرئتها  
لانه ليس بمال متقوم

بالمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وبقاء العالم والمال خلق بذلة لا قامة المصالح فاني ثمانان ، ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تقريع الآدمي منه فكان معتبرا به معنى وانه خلق مالاك المال والمال خلق بذلة لملوكه فكيف يتسا بها ن قوله ( وانما تقوم بالمال بضع المرأة ) جواب عما استدلل به الشافعي انه متقوم بثبوت اتيته قوم زوال انما المتقوم عند اثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقوّمه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون معصو ناعن الابتذال ولا يملك بجانافان ما يملكه المرء بجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس يذو خطر ولهذا صح ازائه بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ولا يقال عدم توقفه على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان يأكل ما ويلقيه في البحر صح ومعه هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن \* لانا نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقدينا انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله ( ولهذا ) اي ولان تقوم البضع لاظهار خطره \* لم يحتمل له اي لبضع حكم التقوم \* عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه والطلاق فلا لهذا الزوج الاب الصغير بماله يصح ولو خالع ابنته الصغيرة بماله من زوجها لم يصح قوله ( ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول ) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عند كتمت انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيته مهر المثل تاما ولا يفرمونه بل يفرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل التلّف لا اعتبر نصف الواجب بالعقد كافي مال اشتراء الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف \* وهذا القدر يكفي جوابا عن النقص \* ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره \* ويسانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق انما لا يكون الفرقة مضافة الى الزوج وام تكن بانتهاء النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطه من ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزوا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانتهم فوتوا به في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الماصين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع \* ولا يلزم عليه ان الابن اذا اكره امرأته حتى زنى بها قبل الدخول يفرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم يوجد منه ما نصير الفرقة به مضافة الى الاب \* لانا نقول هو باكرهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولهذا لم يحتمل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس يتعرض له بالاستيلاء بل اطلاقه ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الآتري انه لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليها واذما وجب نصف الصداق على الاب فكانه ان من ذلك وقصر يده عنه  
فلذلك يضمن \* وهذا الجواب هو مختار المتأخرين \* وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل  
الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط  
عنه كل المهر فالشهود يشهدونهم كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلهذا  
ضمنوا \* ولكنهم قالوا لانهم التا كيد بل المهر كله وجب متا كدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده  
الا الوطى الذى جرى بجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف \*  
ولئن سلمنا التا كيد فلانهم انما كيدوا الواجب بسبب لضمان الاترى ان الشاهدين لو شهدا على  
الواهب بأخذ العوض حتى ابطال القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة  
لم يضمنوا للواهب شيئا وقد اكدنا بوثب العوض حكم زوال ملكه ولم يجر بجرى الاراء ابتداء  
كذا فى الاسرار \* ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله ( كما  
قال الشافعى ) متعل بقبوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعى  
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولوا واحدا وان كان قبل  
الدخول فكذلك فى رواية المزنى عنه وفى رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان  
الزوج لم يفرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم  
يفرما شيئا لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشتري فقد رد اليه الثمن \* والاصح هو الاول لانهم  
اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل  
وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا الواجب ان من الصداق يرجع  
بمهر المثل على الشهود وان لم يفرم شيئا كذا فى التهذيب \* فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال  
الشافعى اشار الى هذا المذهب قوله ( فثل رجل تزوج امرأة على عبد ) اذا تزوج  
امرأة على عبده مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها  
بالقيمة اجبرت على القبول \* وعند الشافعى رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان  
النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بمقتضى المعاوضة فكذا بالنكاح  
وهذا لان المقصود بالمسمى مهرها والمالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح  
التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية  
فكذا اذا سمى عبدا \* ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينه  
فى الذمة مطلقا فى مبادلة ما ليس بمال الا ترى ان الشرع اوجب فى الدية مائة من الابل  
واوجب فى الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينه فى الذمة عوضا عما  
ليس بمال فكذلك يثبت شرطه وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة  
المستدركة فى التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كما فى الاقرار فان من اقر لانيان بمبلغ اقراره  
ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فوجب الشرع الوسط نظرا  
لها كما فى الزكوات او جب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال \* وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعى لكن  
المسمى الواجب بالعقد  
لا يستحق تسليمه عند  
سقوط تسليم البضع  
فلما وجبوا عليه تسليم  
النصف مع فوات  
تسليم البضع كان  
قصر يده عن ذلك  
المال فاشبه الغصب  
فاما القضاء الذى فى  
حكم الاداء قبل رجل  
تزوج امرأة على  
عبد بغير عينه انه اذا  
ادى القيمة اجبرت  
على القبول وقيمة  
الشيء قضاء له لا محالة  
انما يصار اليها عند  
العجز عن تسليم  
الاصل وهذا الاصل  
لما كان مجهولا من  
وجه ومعلوما من  
وجه صح تسليمه من  
وجه واحتمل العجز  
فان ادى صح وان  
اختار جانب العجز  
وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيها جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد فهو المعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة يسيرة فتحمل فيما بينى على المساعدة وهو النكاح دون ما بينى على المضايقة وهو البيع \* واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى صين الواجب \* ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لاحالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبد الله بعينه \* واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبد الغير او سمي عبده نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه \* الا بتعيينه اى بتعين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول \* ولاتعيين الا بالتقويم \* صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله \* فصارت القيمة مزاجحة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشئين فلماذا ينجح الزوج \* وانما ينجح هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكمل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كمال الشافعى رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى ( قلنا ) انما يفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صححت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اجبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الاعتراف بها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله ( ومن قضية الشرع ) اى ومن حكم الشريعة \* فى هذا الباب اى باب الامر \* ان حكم الامر اى المأمور به يوصف بالحسن \* والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق فى القبيح كالكفر والسفاه والعبث كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق اداءه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاجحة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امر حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر  
السلطان \* ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات  
الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته \* وهو بناء على ان الحسن والقبح  
في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما يعرف  
بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق  
ثبوته بالعقل \* وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايان واصل  
العبادات والمدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما  
لم يعرف به كذا في الميزان \* وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته  
ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقييده ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك  
وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع \* وذهب الى هذا  
كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله قال وذهبت طائفة من  
اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان \* ضرب عليم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع  
وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة \* وضرب عرف بالسمع كحسن  
مقادير العبادات وهيثما وقع الزنا وشرب الخمر \* قالوا وسيل السمع اذا ورد بموجب  
العقل ان يكون وزوده مؤكدا لما في العقل \* واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي  
وابوبكر الصيرفي وابوبكر الفارسي والقاضي ابو حامد والجليسي وغيرهم \* واليه ذهب  
كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم \* واذا  
عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه وصوفا بالحسن \* بكونه مأمورا  
لأن العقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كذهب اليه جماعة من اصحابنا وامة اصحاب  
الحديث \* ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت  
عقلا كذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا \* وأشار بقوله نفسه  
الى ان العقل ليس بهدرا اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار  
ولكنه غير موجب بحال سواء كان ممازعا للخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن \*  
ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر  
هنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل  
المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يلدق بحكمته  
طلب ما هو قبيح قال الله تعالى \* قل ان الله لا يأمر بالفتنة \* فدل الامر على كونه حسنا والعقل  
اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه  
لان الحسن العقلي حقيق لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك  
الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخنا قدس الله روحه ( فان  
قيل ) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه  
مأمورا به لا بالعقل  
نفسه اذا لعقل  
غير موجب بحال  
وهذا الباب لتقريبه  
والله الموفق



واقبح والوجوب حقيقة \* وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا  
 وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة ( قلنا ) هذه صفات راجعة الى  
 الذات كالوجود مع الموجود والحذوث مع المحدث \* وكالعرض الواحد الذي يوصف  
 بانه موجود ومحدث وصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات  
 لا بمان زائدة عليها \* ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبح لدخوله تحت تحسين الله تعالى  
 وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث  
 قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدى الى القول بمان لا  
 نهاية لها وانه باطل \* ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست  
 بمان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون  
 علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات  
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات  
 زائدة عليها \* ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات  
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الاحالة الحدوث وعلى الطريق  
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا  
 في الميزان

### باب بيان صفة الحسن للأموور

\* الامور به نومان في هذا الباب اى في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اى اتصف  
 بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن  
 ثبت في غيره \* ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها  
 او غير مكره كالتصديق \* وضرب منه يقبل اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار  
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض  
 الشروح \* وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه  
 لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط  
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على  
 انا لانسلم ان الوجوب ساقط \* واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء  
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك  
 حراما كما كان الان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على  
 بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس  
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على  
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لاتقاء اللازم باتقاء المزموم وقيل بعينه ضرب

باب بيان صفة  
 الحسن للأموور به  
 الامور به نومان في  
 هذا الباب حسن لمعنى  
 في نفسه وحسن لمعنى  
 في غيره فالحسن لمعنى  
 في نفسه ثلاثة اضرب  
 ضرب لا يقبل سقوط  
 هذا الوصف بحال  
 وضرب يقبله وضرب  
 منه ملحق بهذا القسم  
 لكنه مشابه لما حسن  
 لمعنى في غيره والذي  
 حسن لمعنى في غيره  
 ثلاثة اضرب ايضا  
 فضرب منه ما حسن  
 لغيره وذلك الغير قائم  
 بنفسه مقصودا لا  
 يتأدى بالذي قبله بحال  
 وضرب منه ما حسن  
 لمعنى في غيره لكنه  
 يتأدى بنفس الامور  
 به فكان شبيها بالذي  
 حسن لمعنى في نفسه  
 وضرب منه حسن  
 الحسن في شرطه بعد  
 ما كان حسنا لمعنى في  
 نفسه او ملحقا به وهذا  
 القسم سمي جامعا  
 اما الضرب الاول  
 من القسم الاول

فتحو الايمان بالله تعالى  
وصفاته حسن لعينه  
غير انه نوعان تصديق  
هو ركن لا يمتثل  
السقوط بحال حتى  
انه متى تبدل ضده  
كان كفراً وأقرار  
هو ركن ملحق به  
لكنه يمتثل السقوط  
بحال حتى انه متى تبدل  
بضده بعد الاكراه  
لم يعد كفراً لان  
السان ليس معدن  
التصديق لكن ترك  
البيان من غير عذر  
يدل على فوات  
التصديق فكان ركننا  
دون الاول فمن صدق  
بقلبه وترك البيان  
من غير عذر لم يكن  
مؤمناً ومن لم يصادف  
وقتا يتمكن فيه من  
البيان وكان مختاراً  
في التصديق كان  
مؤمناً بتحقيق ذلك

لا يقبل سقوط هذا الوصف أي كونه مأموراً به كالتصديق فانه مأمور به في جميع الاحوال  
\* وضرب بقلبه أي يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يمتثل مأموراً به في حالة الاكراه وهذا  
احسن ولكن سياق الكلام يأباه \* وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله اعدل على هذا المعنى فانه  
قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يمتثل السقوط بحال يعني به السقوط عن المكلف  
وحسن لعينه قد يمتثل السقوط في بعض الاحوال \* وضرب منه أي من الذي حسن لعينه  
في نفسه ما ملحق به حكماً لكنه يشبه بما حسن لعينه في غيره نظراً الى حقيقة كونه كوة \*  
لا تأدى أي ذلك الغير الذي هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلاً بالذي قبله وهو الظاهرة  
والسعي \* فكان شبيهاً بالذي حسن لعينه في نفسه من حيث ان ماهو موصوف بالحسن  
حقيقة يحصل بنفس المأمورية \* وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً  
لعينه في نفسه كالصلوة \* او لمحقاً بالذي حسن لعينه في نفسه كالكوة فان الصلوة حسنة لعينها  
لكونها تعظيم الله تعالى قولاً وفعلًا والزكاة ملحقه بها وقاد زادت كل واحدة حسناً باعتبار  
حسن شرطها وهو القدرة على الاداء \* وهذا القسم يسمى جامعاً لاستتماله على ماهو حسن  
لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين في شيء واحد كالراءة الجميلة اذا تزينت بزينة  
اكتسبت حسناً اذا على حسنها بتلك الزينة \* ونظيره الظاهر المحلوف بادائه فان اداءه صار  
حسناً احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسناً في نفسه قوله ( فتحو  
الايمان بالله تعالى وصفاته ) احتراز به عن آمن بوحديته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة  
وغيرهم \* وقوله غيرانه نوعان ليس بمجربى على ظاهره لان النوع لا بد من ان وجوده تمام  
ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار ولا في التصديق على ما  
اختاره الشيخ فيكون معناه غيرانه ركنان أي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو  
ركن واقرار هو ركن \* وأعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب  
والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع  
تمكنه من البيان كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كان المنافق اذا وجد منه  
الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا وجود شرطه وهو الاقرار كافرين عند الله  
تعالى لعدم التصديق \* وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار  
باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يمتثل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلي لا يمتثل  
السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى  
وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء \* وتمسكوا في  
ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام \* بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله  
الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان \* وقوله عليه السلام \* اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله  
الا الله \* وقوله عليه السلام \* امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله \* وقوله  
صلى الله عليه وسلم \* الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وغير ذلك \*

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لعة وعرفاهو التصديق فحب وان عمل القلب ولا تعلق له  
باللسان فالإيمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن  
الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة \* وبان  
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن وصوف بالايمان على التحقيق من حين  
آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار  
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن عاممه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله  
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في  
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتكسب بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر  
فيجري احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقروا لم يصدق فهو مؤمن  
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه فهو كافر عندنا وعند  
الله تعالى هو من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشيء لا يبق بدون ركنه  
لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه فقال  
الاقرار ركن منفي به اي بالتصديق في كونه ركننا \* لكنه استدراك عن قوله هو ركن اي  
الاقرار مع كونه ركننا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان  
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق  
وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا  
على التصديق وجودا وعدمه فجعل ركنه فيه وقيام السيف في مسألة الاكراه على رأسه دليل  
ظاهر على ان الحامل له على تدويل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق  
فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة  
فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لغيره وواجبا  
عليه من غير عذر وكافة في الاتيان به لا يكون الالتبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركننا وان  
كان دون التصديق \* مختارا في التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع  
اصلا \* كان مؤمنا بمعنى عند الله تعالى \* وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع  
عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله ( وكالصلوة ) عطف من حيث  
المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا  
من الضرب الثاني فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء ببيان الضرب الثاني \*  
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذي  
هو الركن الاصل في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني  
فكان الاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحداية الله تعالى واقرار  
بالبوديته وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لعني  
في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولنا وفلا لجمع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد

وكالصلوة حسنت  
لعني في نفسها من  
التعظيم لله تعالى الا  
انهادون التصديق  
وهي نظير الاقرار  
حتى سقطت باعذار  
كثيرة

فدل انها حسنت في ذاتها وضما ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام \* الصلوة عماد الدين \* وقال عليه السلام \* وجعلت قرعة عيني في الصلوة \* لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصاً في تصنيفات الشيخ غير غريب \* والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة في ذاته او حكماً ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكماً \* والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضاً ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقييم ومستبد باعتبار الحاصل \* وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لعينه في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكماً والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقييم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقاً باعتبار اصل التقييم المفهوم بما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر \* فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفاً على فتحوا الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفاً على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة \* ويؤيده ايضاً قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقاً كما ستبينه ان شاء الله تعالى قوله ( الا انها ليست بركن ) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركناً من الايمان كادل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجوداً وعدمياً كما ذكرنا فيصالح ان يكون ركناً ما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلاً على عدم التصديق اصلاً ووجودها لا يصلح دليلاً على وجوده الا مقيداً بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفرداً لا يحكم باسلامه فهذا لا يصلح ان يكون ركناً فيه قوله ( صار حسناً لعينه قهر النفس ) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاذ نفسك فانها اتصبت لمعادني وقال عليه السلام \* اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك \* لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى \* قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق \* قل احل لكم الطيبات \* كلوا من طيبات ما رزقناكم \* كلوا مما في الارض حلالاً طيباً \* ليس بحسن \* وكذا الزكاة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتقيصه في ذاته اضاعته وهي حرام شرعاً ونوع عقلاً \* وكذلك الحج انما صار حسناً بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة \* ما انت بامكة الا وادي \* شرفك الله على البلاد \* وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن  
في الايمان بخلاف  
الاقرار لان في الاقرار  
وجوداً وعدم دالة  
على التصديق  
والقسم الثالث  
الزكاة والصوم  
والحج كان الصوم  
صار حسناً لعينه قهر  
النفس والزكاة لعينه  
حاجة الفقير والحج  
لعينه شرف المكان  
الا ان هذه الوسائط  
غير مستحقة لانفسها  
لان النفس ليست  
بحاجة في صفتها  
والفقير ليس بمستحق  
عبادة والييت  
ليس بمستحق لنفسه  
فصار هذا كالتقييم  
الثاني عبادة خالصة  
لله حتى شرطنا لها  
اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لالذاته اذ قطع المسافة وز يارة اما كن معلومة يساوي في ذاته سفر التجارة وز يارة البلاد \* غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لاختيار العبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق وهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى \* ولا يقال للمالم تكن جانية في صفتها كيف استحققت القهر لاننا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لا ليقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباع وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة \* وكذا الفقير ليس يستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل \* وانما قال ذلك لانه بقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلاً لما ذكرناه \* وكذا البيت ليس يستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البوت بل بحول الله تعالى اياه معطماً وامره ابانا بتعظيمه \* ولما ثبت ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافاً للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة ( فان قيل ) الصلوة صارت قرينة بواسطة الكعبة ايضاً فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لامن الثاني كالخمس ( قلنا ) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبق حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حبسها على الوسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث \* اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائد التقويم \* فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لقضاء على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء \* واعلم ان اراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلاً ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتاً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

## واما الضرب الاول

من القسم الثاني قتل  
السعي الى الجمعة ليس  
يفرض مقصودا انما  
حسن لاقامة الجمعة  
لان العبد يتمكن به من  
اقامة الجمعة  
لايتأدى به الجمعة  
وكذلك الوضوء  
عندنا من حيث هو  
فعل يفيد الطهارة  
للبدن ليس بعبادة  
مقصودة لانه في نفسه  
تبرد وتطهر لكن انما  
حسن لانه يراد به اقامة  
الصلوة ولايتأدى به  
الصلوة بحال ويسقط  
بسقوطها وتستغنى  
عن صفة القربة في  
في الوضوء حتى  
يضع بغيره عندنا  
ومن حيث جعل  
الوضوء في الشرع  
قربة يراد بها ثواب  
الآخرة كسائر القرب  
لايتأدى بغيره الا  
ان الصلوة تستغنى  
من هذا الوصف في  
الوضوء والضرب  
الثاني الجهاد و صلوة  
الجنائز انما صار  
حسينا لمعنى كفر  
الكافر واسلام الميت

ياي هذا الاحتمال \* ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والاقرار  
دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانه ليست بركن في الايمان والصوم واختاره دونها  
لانها مشابهة للحسن لغيره قوله ( واما الضرب الاول من القسم الثاني ) وهو ما حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير لايتأدى بالفعل مقصود قتل السعي الى الجمعة ليس يفرض مقصود  
اي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة  
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لالذاته ثم الجمعة لايتأدى به بل بفعل مقصود بعده  
فلذلك له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من  
غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول \* ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال  
عليها والمشي بلا سرعة فانه روى عن عمرو بن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى  
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث  
السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه مشى في الجمعة على هيئته كذا في شرح  
التأويلات قوله ( وكذلك الوضوء ) اي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه  
من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اي لا يصلح ان يكون عبادة  
مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانها في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته  
وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره \* ولايتأدى به اي بالوضوء  
الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره \* ولهذا جاز التيمم  
لصلوة العيد و صلوة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لان الوضوء انما يماز به اذا كان  
يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذا سقط  
عنه ضار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله ( ويستغنى ) اي الصلوة  
عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه  
عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامر \* وحكمه الثواب وكل ذلك موجود  
في الوضوء وقال عليه السلام \* الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة \* واذا ثبت انه  
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات \* ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة  
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول بحجة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي  
انما تنوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التي هي شرط  
الصلوة كالأستدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات \* وهذا لما ذكرنا ان معنى  
العبادة فيه غير المقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى  
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعيه للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة  
باليه لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه  
حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله ( والضرب الثاني ) وهو الذي حسن  
لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد و صلوة الجنائز \*

أما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخریب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام «الادعي ببيان الرب ملامون من هدم ببيان الرب» وسئل نبي من بني اسرائيل عن تعبير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفي رواية انصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك وأتم صار حسنا بواسطة كفر الكافر فاد الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعدا ما للكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى وأما صلوة الجازة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وأما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت لأن ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منها عنها قال الله تعالى «ولا تصل على احد منهم مات ابدا والآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله ( وذلك ) أى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالجهاد والصلوة بالميتى والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتبان بالمأمر به نفسه يوم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فمحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله ( لكنه خلاف الخبر ) لأنه روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال «من يرح هذا الدين فأتاه قتال عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة» وعن عمر بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوهم حتى يقاتل آخرهم المسج الدجال» وقوله ( كان شيئا بالقسم الاول ) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شيئا بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شيئا بالحسن لعينه وأما اعتبرت الوسطة وهى كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيتة فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها وإذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الوسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها بقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا وسطة ثم حكم النوع الاول مع ضروره به الثلاثة واحده هو انه اذا وجب بالامر لا يسقط بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه وحكم الضربين الاولين من القسم الثانى واحدا ايضا هو بقاء الوجوب بقاءه وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان حل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصل الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لرض او سقر سقط السعى وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة بدون الوضوء

وذلك معنى منفصل  
عن الجهاد والصلوة  
حتى ان الكافر ان  
اسلموا لم يبق الجهاد  
مشروطا ان تصور  
لكنه خلاف الخبر  
واذا صار حق المسلم  
مقضييا بصلوة البعض  
سقط من الباقيين ولما  
كان المقصود بتأدى  
بالمأمر به بعينه كان  
شيئا بالقسم الاول

لا يجوز أداء الصلوة من المحدث لأن من شرط الجواز الطهارة من الحدث هكذا ذكر شمس  
 الأئمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا أيضا لأن فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي  
 وحصول الطهارة بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل  
 الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة  
 بدون كونه في الجامع \* وكذلك لو تصور استلام الخلق عن آخرهم لاتبى فرضية الجهاد  
 أيضا \* وكذلك حق الميت حتى سقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغى أو قطع طريق أو  
 كفر سقط حقه \* وكذا إذا قام به الولي سقط عن الباقي لحصول المقصود \* وحتى لم يقض  
 حقه بأن صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي \* وكذا إذا لم تنكسر شوكة  
 الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانياً لأن المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب  
 الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب \* كذا ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمه الله \*  
 ثم الشيخ لما ذكر في أثناء كلامه ما يفهم منه هذه الأحكام لم يذكرها صريحاً قوله (وأما  
 الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعاً مختص بالاداء دون القضاء أي هذا القسم يأتي في الاداء  
 دون القضاء لأن هذا القسم إنما صار جاهاً للحسن الثاني والحسن الإضافي باعتبار اشتراط  
 القدرة وهي شروط في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا تأتي في  
 القضاء الجمع بين الحسنيين فيكون مختصاً بالاداء ضرورة \* ثم الحسن باعتبار الغير إنما ثبت في  
 هذا القسم مع كونه حسناً لذاته لأن العبادة لا تنصح أن تكون مأوراً بها إلا بقدرة من الخطاب  
 فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فنصار حسناً لغيره مع  
 كونه حسناً لذاته \* وذلك إشارة إلى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث أي الشيء الذي صار  
 الحسن لعينه حسناً لغيره بواسطة هي القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لمعه أي يقدر  
 عليه \* وذلك أي الشرط المذكور وهو القدرة \* شرط الاداء أي شرط وجوب الاداء \*  
 دون الوجوب أي دون نفس الوجوب \* وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة  
 الحقيقية \* شرط الاداء أي شرط حقيقة الاداء \* دون الوجوب أي دون وجوب الاداء  
 لأن شرطه سلامة الآلات وصحة الأسباب لاحقيقة القدرة \* والإول هو الوجه وعليه دل  
 ما ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة في كتابيهما \* وأصل ذلك أي أصل اشتراط القدرة  
 قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها أي طاقتها وفدوتها أي لا يأمرها بما ليس في طاقتها ثبت  
 بالنص أن القدرة شرط للحكمة الأمر \* وأعلم أن الأمة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمنع  
 وهو المسمى بتكليف بالإطلاق فقال أصحابنا لا يجوز ذلك عقلاً ولهذا لم يقع شرماً وقالت  
 الأشعرية أنه جائز دقلاً واختلفوا في وقوعه والأصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف  
 بما هو ممنوع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين شيرتين فاما التكليف بما هو ممنوع لغيره كإيمان من  
 علم الله تعالى أنه لا يؤمن بل فردون وإبى جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد  
 اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعاً \* فالأشعرية تمسكوا بان التكليف منه

وأما الضرب الثالث  
 فمختص بالاداء دون  
 القضاء وذلك عبارة  
 عن القدرة التي يتمكن  
 بها العبد من أداء ما لمعه  
 وذلك شرط الاداء  
 دون الوجوب  
 وأصل ذلك قول الله  
 تعالى لا يكلف الله نفساً  
 الا وسعها وهو نونان  
 مطلق وكامل فاما  
 المطلق منه فادنى ما  
 يتمكن به المأمور من  
 أداء ما لمعه بدنياً كان  
 أو مالياً وهذا فضل  
 ومنه من الله تعالى ما ضنا



تصرف في عبادته وعملكه فيحوز سواء اطاق العبد أو لم يطق \* وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لا يستحيل في ذاته أو لكونه قبيحا أو جديا الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى باليمنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض \* وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعدسفا في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله \* تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء \* ويعرف باقى الكلام في علم الكلام \* فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ ههنا من قوله \* وهذا اى اشتراط هذه القدرة فضل ومنه من الله تعالى عندنا بوجه بظاهرة ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية \* وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكنة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى \* لا يكلف الله نفسا الا وسعها \* واليسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص \* وما ذكر القاضي الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعد لا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة \* ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومنه لانه لا يحب على الله تعالى شئ على ما عرف في مسألة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا ببناء التكليف على هذه القدرة واشترطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنه كذا ذكر في عامة الشروح \* ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها \* وتبين ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به لا انها لما تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل فعادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلا حيثما القبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة \* فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما ينبغي ان يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان \* وعليه دل سابق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لاحتجته لانه لا ينادى بالمأمور به بالقدرة ما وجد وقت الامر وانما ينادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرج منه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

وهذا شرط في اداء  
حكم كل امر حتى  
اجعوا ان الطهارة  
بالماء لا تجب على  
العاجز عنها بدنه وعلى  
من عجز عن استعماله  
الا بقصان يحل به  
او بماله في الزيادة  
على ثمن مثله وفي  
مرض يزداد به  
وكذلك الصلوة  
لا يجب اداؤها الا بهذه  
القدرة والحج لا يجب  
اذاؤه الا بالزاد  
والراحلة لان تمكن  
السفر المخصوص به  
لا يحصل بدونهما  
في الغالب ولا يجب  
الزكاة الا بقدرة  
مالية حتى اذا هلك  
النصاب بعد الحول  
قبل التمكن سقط  
الواجب بالايجاع

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده  
ويبرزهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن  
قبل وجود القدرة التي يمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح  
به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال  
الله تعالى فاذا اطمانتم فاقموا الصلوة \* اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايمان ولا مشي  
ثبت بما ذكره الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل  
فاشترط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لاحالة  
قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ما ذكرناه من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب  
اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره \* حتى اجعوا ان الطهارة لا تجب  
على العاجز عنها بدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة \* وتأويله اذا لم يجد من يستعين به  
فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط \* وفي فتاوى القاضي الامام فخر  
الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جازله التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه  
لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله \* والفرق على احدا القولين  
ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين  
يعينه ببدل لا يجوز له التيمم عند الكل \* ثبت بما ذكرنا من قوله واجعوا مأول بما ذكرنا على  
انه روى عن محمد رحمه الله ان ابي محمد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع  
اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف  
الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكما  
بان حل نقصان بدنه بان ازداد مرضه بالتوضي او بماله بان لا يجد الماء الا ثمن غال \* واختلف  
في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف القيمة فهو غال وفيل ما لا يدخل تحت تقويم القومين  
فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي  
الامام فخر الدين رحمه الله وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة \* وهو لف ونشر  
مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اي  
المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالاعانة لان تمكن السفر  
المخصوص به اي بالحج لا يحصل دونهما اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة  
من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله  
وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوه حيت تعلق بالمكنة ليسرة  
وهي ليست بشرط بالايجاع \* وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق  
الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف \* وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر  
لا يصح بناء الحكم عليه ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب  
الزاد في الطريق ولهذا صح التذرية ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

القدرة لا بالزاد والراحلة لا ناقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لالعين الاداء ولاخلف للحج ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر \* الابدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من اداء ما كان مالكا لملا فادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة \* وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة التقى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا من ماله ولم يكن يحسد المصروف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجاع \* وانما يقيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله ( ولهذا قال زفر الى اخره ) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة حدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد \* والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم الشروط على الشرط منع عن ذلك فقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بهامادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لو وجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا \* فلهمذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه \* ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشخ الفاق واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للرئيس المدنف والمقعذ بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله ( لكن اصحابنا استحسنوا ) اى عملوا بالدليل الخفى الاقوى وتركوا القياس الذى عمل به زفر \* بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة \* او دلالة انقطاعه اى الحيض \* قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادر الوقت الفصل بعد الانقطاع \* وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض بتمام العشرة وقديقى من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الفصل \* وان انقطع على ما دون العشرة وقديقى من الوقت مقدار ما يمكنها ان تفعل

ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم أو الصبي يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم آلا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادر الوقت الفصل انها تجب بادر اك جزء يسير من الوقت

وتتبرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والا فلا لزمان الاغتسال فيمادون العشرة من  
جيلة الحيض في حق المسئلة واهذا لا يتقطع حق الرجعة لازوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم  
يسيل تارة ويتقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها  
الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك  
جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليحب عليها الصلوة \* وقوله يصلح للاحرام البالغة جانب  
القلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في  
سائر الفصول اى كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلوة على الكافرا اذا اسلم  
والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد  
ذكر في المختص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا  
والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبل الغروب لزمه  
الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا \* وجده  
الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل  
الوجوب اذ هو ايسر بمقتضى الى شئ آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف  
على حقيقة القدرة لا متاع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو  
متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم  
ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بوقوف الشمس فيسقط الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب  
الاداء ثم بالعجز الحالى عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء \* يوضحه ان في اوامر  
العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقى ماء غدا يكون امرا  
صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر  
عارض يعول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا  
القدر كذا ذكر الامام المرخمى رحمه الله ( فان قيل ) قد ذكرت ان القدرة على نوعين  
قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فمن نسل ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف  
اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لانسل ان توهم حدوث الآلة وسلامتها  
كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة  
الإبصار والمشى للاعمى والمقعدين ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى  
والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كليلد للبطل والرجل  
للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه ( قلنا ) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف  
اذا كان المطلوب منه عين ما كلفه فاما اذا كان المطلوب منه غير فهو كاف لصحته كالامر  
بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضى لا يصح الاعند وجود الماء حقيقة فاما اذا  
كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليعلم اثره  
في حق خلفه ويشترط سلامة الآلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة الآلات الاصل وفي مسألتنا

يصلح للاحرام بها  
وكذلك في سائر  
الفصول لاننا نحتاج  
الى سبب الوجوب  
وذلك جزء من  
الوقت ونحتاج  
لوجوب الاداء الى  
احتمال وجود القدرة  
لا الى تحقق القدرة  
وجودا لان ذلك  
شرط حقيقة الاداء  
فاما سابقا عليه فلا  
لانه لا تسبق الفعل  
الا في الاسباب  
والآلات لكن توهم  
القدرة يكفي لوجوب  
الاصل مشروما ثم  
العجز الحالى دليل  
النقل الى البذل  
المشروع عند فوات  
الاصل وقد وجد  
احتمال القدرة  
باحتمال امتداد  
الوقت من الجزء  
الاخير بوقوف الشمس  
كما كان لسليمان  
صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف إيجاب خلفه لاحقيقة الأداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الأصل وهو الأداء بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله ( باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير ) كلمة عن معنى من البيانية ويتعلق بالوقت \* والوقت بمعنى الزمان والباء في بوقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد أي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس \* كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافات الجياد وفاته صلوة العصر وورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى \* فطفق محميا بالسوق والاعناق تشوأمها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاتته من الصلوة او الورد بتسخير الريح بدلا عن الخيل فجري بامرهم رخاء حيث اصاب \* اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الانبياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله ( وذلك نظير مس السماء ) أي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الأداء خلفه نظير اعتبار ناتوهم البروان كان بعيدا في انعقاد اليقين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حالف ليسن السماء او ليحولن هذا الجرح ذهابا انمقدت يمينه عندنا وبأثم في هذه اليقين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باسمعالي اليقين في هذا المحل \* وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليقين ان يكون ما يخلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليقين الشمس وذلك غير موجود ههنا \* ولكننا نقول انعقاد اليقين باعتبار توهم الصدق في الجرح وهو وجود فان السماء عين مسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن \* وانالنا السماء \* والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها الصعدا كعيسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الجرح محل قابل للتحويل لو حوالة الله عز وجل فينعقد يمينه ثم بحث في الحال ليجزه عن ايجاد شرط البرظاهرا وذلك كاف للبحث ولا يؤخر البحث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الشمس لان تصور البر الذي هو الأصل مستحيل فيه بمره فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة \* ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وايضا وقد فعله سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الشمس بهذا الطريق ايضا \* لانا لان تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الخائف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الشمس كذا في المبسوط قوله ( فصار مشروعا ) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة \* والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الأصل أي فصار وجوب الأصل وهو الأداء مشروعا بهذا الاحتمال \* ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله ( كن هجيم ) أي دخل \* وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بفترة والدخول من غير استئذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة \* ولان العجز في هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كن هجيم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

والامر المطلق في  
اقتضاء صفة الحسن  
يتناول الضرب  
الاول من القسم  
الاول لان كمال الامر  
يقتضى كمال صفة  
المأمر به وكذلك  
كونه عبادة يقتضى  
هذا المعنى ويحتمل  
الضرب الثاني  
بدليل وعلى هذا قال  
الشافعي رحمه الله  
وهو قول زفر لما  
تناول الامر بعد  
الزوال يوم الجمعة  
بالجمعة دل ذلك على  
صفة حسنة وعلى  
انه هو المشروع  
دون غيره حتى قال  
لا يصح اداء الظهر  
من المقيم ما لم تغت  
الجمعة

الحالة كثر فان من دخل عليه باستئذان ربما تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه  
لا يمكنه التهيؤ لذلك فمجموع وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من  
يعلم بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك  
توجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى \* فاغسلوا وجوهكم \* لاحتمال حدوث  
الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو  
التراب قوله ( والامر المطلق ) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان الأمر به حسن  
لعينه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول \* القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع  
نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون  
ماعداء من الاقسام \* او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من  
القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله الأمر به نوعان في هذا الباب \* ويدل عليه  
ما ذكر بعده ويحتمل الضرب الثاني اى ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب \*  
وهكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق في العبادة فينصرف الى ما  
حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله والصلوة لا بدليل بصرفه الى غيره \* والحاصل ان الامر  
المطلق يثبت به حسن الأمر به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن  
فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضرورى والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره  
فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد \* ولكننا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو  
الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن في الأمر به لان نفس الطلب من الحكيم لما يقتضى  
نفس الحسن فكما له يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى  
والحسن المستفاد من غيره له شبه بالجماز لانه ثابت من وجه دون وجه \* ولان الكلام في  
الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله اقيموا  
الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها \* فهذا معنى قول الشيخ  
وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى \* وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى  
قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في  
ذلك \* وذكر في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والهج من  
قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو  
شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمر به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه  
حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله ( وعلى هذا ) اى على ان الامر المطلق يقتضى  
كمال صفة الحسن للمأمر به قال زفر والشافعي رحمه الله لانا تناول الامر بعد الزوال يوم  
الجمعة بالجمعة وهو قوله جل ذكره \* فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسنة اى  
على كون الأمر به وهو الجمعة حسنا لعينه \* وعلى انه اى الأمر به هو المشروع في حق  
من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة

لا يجوز له الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفرو بعد خروج الوقت عند الشافعي  
رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي  
الجمعة في حقه اذ هو مأثور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة  
فيلزم منه اتقاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الا ان عند زفرو فوت الجمعة بفراغ  
الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان  
عنده ايسر بشرط كذا في المبسوط قوله ( وقال ) اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا  
صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع  
مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر \* وعندنا ينتقض الظهر  
ويلزمه الاعادة وهذا استحسان \* وجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه  
خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من  
غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى انظر في بيته ثم ادرك الجماعة  
او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز  
عندهما كما لو ادى غير المعذور انظر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد عين الظهر  
في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز  
عن فرض الوقت بالاجماع كالأولى الظهر فلا وجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار  
وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار  
بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر كما مكفر عن اليين اذا كفر بنوع بطل  
سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله  
( وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل ) يعني في كون الامر المطلق مقتضيا الكمال الحسن لكن  
الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فقولنا الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق  
الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الاحاد باقامته والجمعة شرائط لا يمكن الواحد من اقامتها  
بنفسه فيبقى الفرض كما كان مشروعا \* والدليل عليه انه اذا فاته فرض الوقت اصلا ينوي  
قضاء الظهر بعد الوقت فلم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد  
فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد  
باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة  
وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء الجمعة لاختلافهما اسما وقياسا وشروطا كيف  
ولا قضاء الجمعة بالاجماع فعرفنا ان وجوب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة  
مقام الظهر بغيرنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور  
بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بغيره ويأتي بالفرض الاصل بدليل ان المسلمين  
اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر  
بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما علق الا بالوقت وما الفوت فاما يتعلق به قضاء

وقالا لما يخاطب  
المريض والعبد  
والمسافر بالجمعة بل  
بالظهر صار الظهر  
حسنا مشروعا في  
حقه فاذا ادوا لم  
تنتقض بالجمعة من  
بعد وقلنا نحن  
لا خلاف في هذا  
الاصل لكن الشان  
في معرفة كيفية  
الامر بالجمعة وليس  
ذلك على نسخ الظهر  
كما قلتم الا ترى ان بعد  
فوات الجمعة يقضى  
الظهر ولا يصلح قضاء  
الجمعة ولا تقضى  
الجمعة بالاجماع فثبت  
انه عود الى الاصل

الفائت فثنين بما ذكرنا ان الظاهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق  
 المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلو كيوم الجمعة سببا للظهور والجمعة على ان يختار العبد  
 الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا ادبت ومثاله وقت رمضان علفت شرعية الصوم بالشهر  
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخرى فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم  
 الظهر صح لانه فرض وقت ولم ينسخ بالجمعة كافي حق المعذور لانها سواء في كون الظهر  
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة  
 كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانها اتفقا في ان الشهر سبب  
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن  
 ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غير ما أتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل واما المسافر  
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم في شرعية الجمعة في  
 حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة  
 ترفيه بالاجماع وهي محققة للمزيمه لانافية لها فاذا قدم على المزيمه صار معرضا عن الرخصة  
 التي هي حقه فالنسخ بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعه كذا هذا كذا في الاسرار وغيره وعن  
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض  
 عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا يعينه ويتبين بفعله كذا في المبسوط  
 قوله ( وثبت ان قضية الامر ) يعني قوله تعالى \* فاسعوا \* اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها  
 مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة باداءه فصارت ذلك اي الامر بالجمعة مقرر للظهر لانا من حاله  
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي  
 ذبيحا \* وامر بتقصه اي الظهر بالجمعة بعدما دى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وذلك لان  
 قوله تعالى \* فاسعوا \* يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيلة النقص  
 بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقص ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقص  
 للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله ( وانما وضع عن المعذور ) جواب عما يقال  
 ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة  
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار  
 الشيخ في قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد \* فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال المزيمه فاذا  
 امكن العمل بها بعد ذلك وقدامكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يحز جعته بعدما  
 حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الحرج فلو لم  
 يحز كان فيه اثبات حرج ام ثبت في حق غير المعذور وذلك باطل قوله ( يختص بالاداء دون  
 القضاء ) حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا  
 عليه \* حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح  
 سببا للتخفيف \* لم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غير وجوده ولا يصح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر  
 اداء الظهر بالجمعة  
 فصار ذلك مقرر  
 لانا بما فصصح الاداء  
 وامر بتقصه بالجمعة  
 كما امر باسقاطه بالجمعة  
 وانما وضع من  
 المعذور اداء الظهر  
 بالجمعة رخصة فلم  
 يطل به المزيمه وانما  
 قلنا ان الضرب  
 الثالث من هذا القسم  
 يختص بالاداء دون  
 القضاء اما اذا فات  
 الاداء بحال القدرة  
 بتقصير المتضا طب  
 فتدقيق تحت عهدته  
 وجعل الشرط  
 بمنزلة القائم حكما  
 لتقصيره واما اذا فات  
 لا بتقصيره فكذلك  
 لان هذه القدرة كانت  
 شرطا لوجوب الاداء  
 فضلا من الله تعالى  
 فلم يشترط لبقاء  
 الواجب



ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء \* ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة \* وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر \* والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصلوات والحج وغيرها وثقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزم الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعمل ان القدرة مختصة بالاداء \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاهما في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها \* لانا نقول انه قضاهما كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء فاما قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعمل ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا اذا \* كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله ( ولهذا قلنا ) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كلياً في احكام الآخرة فيبقى تحت عهده مؤاخذه فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء \* ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الائتم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجاع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الائتم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكاة بعد التمكن حتى هلك المال بقي الواجب في حق الائتم حتى جاز ان يؤاخذه في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال \* والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانياً ثم لا يفي من القوت بتأخير مختاراً وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذه لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلاً بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذه في الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلاً لم يؤاخذه \* وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوباً منه فاما اذا كان مطلوباً منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط  
بالموت في احكام  
الآخرة ولهذا قلنا  
اذا ملك الزاد  
والراحلة فلم يحج حتى  
هلك المال لم يطل منه  
الحج وكذلك صدقة  
الفطر لا يسقط بهلاك  
المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجاً يقضيها في حالة الصحة قائماً لا مضطجاً فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسئلتين \* وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً بالغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوهم ايضاً في النفس لا اختياراً بما سبق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكررة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبيح الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط لبقاءه وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبيح بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين الحمل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضميراً اسقط عند الزكوة لقوات القدرة ولو وجده بعد سنين لا يجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا الشرع والخراج لان كل واحد متعلق بزمان متعين فبإلزامه لم يبق التوهم وكان يقول لاجد فرقا بين الصلوة وجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكتفي قبله التوهم \* ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضوراً اذا كان قادراً على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالهجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل والظاهر اثره في المؤاخذة في الدار الآخرة \* وذكر في الاسرار في مسألة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثير من حق وقوة الاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضاً الا ترى اننا نشترط القدرة على التوضي بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائماً حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اي من الشرط الذي بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً باشتراطه فاقدره الميسرة \* وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجته لان بها يثبت الا كان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية وام يشترط في البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من  
هذا القسم فالقدرة  
الميسرة وهذه زائدة  
على الاولى بدرجته  
كرامة من الله تعالى  
وفرق ما بين الامرين  
ان القدرة الاولى  
للتمكن من الفعل فلم  
يغير بها الواجب  
فبقى شرطاً محضاً فلم  
يشترط دوامه بالبقاء  
الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمقارنة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر \* وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محض ليس فيها معنى العلة بوجود الشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء الشرط كالظهاره شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامه لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كذا ذكرنا \* وهذه اي القدرة الميسرة \* غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة \* وقوله شرط جواب لما في بعض النسخ فشرط ببقاء فعلي هذا يكون غيرت جواب لما \* وقوله فجعلته تفسير للتغيير \* وقوله سمحا سهلا لئلا الفاظ مترادفة \* والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاءها لبقاء الواجب \* وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط \* ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا \* لاننا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن بقاء العلة شرط وهما مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف \* لمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر \* ذلك الوصف اي اليسر \* فيبطل الحق اي الواجب لانه متى وجب بصفة لا يتبقى الا تلك الصفة قوله ( ولهذا ) اي ولاشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكاة بسقط بهلاك المال عندنا وكذا العسر والخراج \* لان الشرع علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال يحجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه الى الآخرة كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحنج \* ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار قوة الحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت \* ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالمالك اذا ثبت مبيعاً بقي كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك \* وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض نما المال حقيقة او تقدير افلوبي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا تقلب غرامة يثني على اصل ماله ( فان قيل ) الباقي عندي غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقت هو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع من الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلا للعصر فالى الفقير كنم الرهن عن المرتين ( قلنا ) الزكاة ليست بوقت فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان لا يتحقق بد الفاعب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لئلا فيشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لالمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انتقضت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا الزكاة تسقط بهلاك النصاب

لان الترع علق  
الوجوب بقدره  
ميسرة الا ترى ان  
القدرة على الاداء  
تحصل بمال مطلق  
ثم شرط النماء في المال  
ليكون المؤدى جزءاً  
منه فيكون في غاية  
التيسير فلو قلنا ببقاء  
السواجب بدون  
النصاب لانقلب  
ضمانة محضة فيتبدل  
الواجب فلذلك  
سقط بهلاك المال  
ولا يلزم ان النصاب  
شرط لا ابتداء  
الوجوب ولا يشترط  
لبقائه فان كل جزء  
من الباقي يبقى  
بقسطه لان شرط  
النصاب لا يغير صفة  
الواجب الا ترى ان  
تيسير اداء الخمسة  
من المائتين وتيسير  
اداء الدرهم من  
الاربعين سواء لا  
يختلف لانه ربع  
عشر بكل حال

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كافي منع الوديعة عن المالك او يد متقدمة كافي منع  
الرهن عن المرتن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا وبدا  
وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالمع لا يبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كنع  
المشتري الدار عن الشفع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن  
اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل  
التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة \* ولانه بالمع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية  
وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب  
الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي  
متعين للاخذ فليز منه الاداء عند طلبه فبالا متناع يصير مقوتاه و مشايخنا يقولون لا يصير ضامنا  
وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي و ابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الجبس على احد  
ملكوا لا يبدأ وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما جبس  
السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله ( علق وجوبه )  
اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة بدليلين \* احدهما ان المكنته الاصلية  
تحصل بمالك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلا  
من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينقص به اصل المال وانما فوت به بعض  
النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة  
النمو ضرب حرج ففرغنا انها متعلقة بقدره ميسرة \* والى الوجه الثاني اشير في الكتاب  
وهو المعتمد \* بمال مطلق اي عن صفة النماء \* فيتبدل الواجب اي من اليسر الى العسر فكان  
غير الاول فلا يثبت الا بسبب آخر كصلوة المقيم لا تغير الى الركعتين الا بغيره وهو السفر وكذا على  
العكس قوله ( ولا يلزم ) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء لا تيسير  
كاشتراط النماء لان المكنته الاصلية تثبت بدونه كذا ذكرنا فوجب ان يشترط بقاءه لبقاء الوجوب  
كما شرط لا ابتداءه ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك يجب ان  
لا يبقى بقاء البعض شيء من الواجب وقد قلتم بخلافه \* فقال لان تسليم اليسر في اشتراط النصاب  
بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع  
عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم  
يكن يزاد اليسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق  
بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب  
شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع أ كدهذا الشرط  
في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به  
لولا مال آخر الا اذا كان نصا با كاملا في شرط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء  
لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

والأما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب أكثر منه في النصاب لأن إتياء درهم من أربعين درهما يسر على رب المال من إتياء خمسة من مائة درهم كان إتياء خمسة من المائة يسر من إتياء ألف درهم من أربعين ألفا \* وأثبت أنه شرط الوجوب لاشتراط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال وقوله ( ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أنه لما يحصل به اليسر وجب أن لا يشترط في الابتداء أيضا لأن الزكوة لا يجب الا بقدره ميسرة فقال الغناء وصف لا بد منه إلى آخره قوله ( الاغناء من غير الغنى لا يتحقق ) ( فان قيل ) الاغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق ( قلنا ) المراد به نفي صفة الحسن عن الاغناء أي الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأموراه شرما لأنها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لحواج المؤدى \* ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقيوم لما شرعت أي صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير أهلا لوجوبها فتصير مشروعة لحواجه فهذا يشير إلى أن حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعي دون أصله \* ونص عليه شمس الأئمة أيضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى وإذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه فلم يحز أن يكون مأموراه شرما ( فان قيل ) حسن الاغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي أيضا فان الله تعالى مدح أقواما على الأثار مع مساس حاجتهم إلى ما أتوا بقوله جل ذكره \* ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة \* ( قلنا ) بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع والفجور عند إصابة المكروه قال تعالى \* إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا \* قلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لثلا يؤول إلى الأمر المذموم \* فاما من اختص بتوفيق من ربه وأوتى قوة في دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو أحسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام \* أفضل الصدقة جهد المقل \* إلا أن هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الأول وقوله ( لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية ) يعني لما ثبت أن اشتراط النصاب لثبوت الاهلية وأصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا أمرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما أن القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة أمر زائد على الاهلية الأصلية وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا لتيسير كاشتراط الاهلية الأصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه إلى آخره \* ولا يقال لما كان النصاب شرطا لاهلية لا شرط اليسر ينبغي أن لا يسقط الزكوة بهلاكه \* لأننا نقول سقوط الزكوة لفوات الثماء الذي يتعلق اليسر به لفوات النصاب الأثرى أنه إذا عاك بعضه بقي بسطه الباقي ولو كان النصاب شرطا اليسر لسقطت الزكوة

لكن الغناء وصف لا بد منه ليصير الموصوف به أهلا للاغناء إذا اغتناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس بكثرة حدث عرف به وأحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بمقد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه إذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المنال بصفة الثماء فيسير للإداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

وهذا بخلاف  
استهلاك النصاب  
فانه لا يسقط الحق  
وقد صار غرما لان  
النصاب صار في  
حق الواجب حقا  
لصاحب الحق  
فيصير المستهلك  
متعديا على صاحب  
الحق فقد قُسم في  
حق صاحب الحق  
فصار الواجب  
على هذا التقدير  
غير متبدل ولهذا  
قلنا ان الموصر اذا  
حنث في اليمين ثم  
اعسر وذهب ماله  
انه يكفر بالصوم لان  
الوجوب متعلق  
بالقدرة الميسرة  
الدليل عليه ان  
الشرع خير عند  
قيام القدرة بالمال  
والنهيير تيسير

بقوات جزء من النصاب لا تنفك الكل بقوات جزءه قوله ( وهذا ) اي هلاك النصاب يخالف  
استهلاكه بان اتفق رب المال في حاجة نفسه اراتلته بمجانة بان القاء في البحر مثلا فانه لا يسقط  
الحق وان فات التمام والمالك كافي الهلاك \* لان النصاب صار في حق الواجب حقا للصاحب  
الحق وهو الفقير \* بيانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جازيعه وسائر  
نصراته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رسدا لقضاء  
حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من  
الفقير لاي نوى الزكوة اجزاء عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك  
المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك  
النصاب وبقاؤه سواء \* واذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق  
بالانلاف فيحمل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات  
الحق لان كل من وجب عليه الزكوة بصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه  
واذا جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالتمام تقديرا \* وهذا كالولي اذا  
اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لا ولياء الجناية لانه جنى على حقه  
باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان  
فكذا هذا \* ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصدا سقط  
الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيحمل العين كالفائم ردا لقصد فاذ هلك باقعة سماوية  
فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب \* ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم  
واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا \*  
ولان الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جباخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق  
وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب \* ولان القدرة الميسرة  
شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة  
الامام البرغري وغيرهما قوله ( ولهذا قلنا ) اي ولاشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب  
الذي تعلق بها قلنا كذا \* والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا نرفق بما هو الايسر  
عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن بخيرا وكان الواجب شيئا عينيا بدون  
اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا \* ولا يلزم عليه صدقة الفطرة ذخيرة فيها  
بين نصف صاع من بروج صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها  
واجبة بقدرة ممكنة \* لاننا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير \* وتحقيقه ان المقصود  
من التخيير قد يكون تأكيدا لواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف \* فنظير الاول قوله  
تعالى \* ان اقبلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم \* اي لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك  
لولدك حين غضبت عليه امان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا  
جزاء من العلم تمام والا لا تتقن منك فالمقصود منه تأكيدا او وجبت عليه من السهر في التعب

لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احده هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر  
لا محالة \* ونظير الثاني قولك لفلانك اشتر هذا الدرهم لخم او خبز او فاكهة فالمقصود منه  
التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية يكون تلك  
الاشياء التي خير المكلف فيها مماثلة في المعنى وغير مماثلة فيه لانها اذا كانت مماثلة في المعنى فالتخير  
يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد ان كيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير  
مماثلة فيها كافي للصرف يتعدى اثر التخير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة \* فصدقة الفطر  
من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بروفية صاع من شعير او تمر  
نساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخير  
التيسير قصدا بل يفيد التأكيد وبصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما بنصف صاع  
من تمر او غير ذلك بما يماثله في الدلية \* وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء  
مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير \* واعلم ان ما ذكر  
ان التخير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد  
الاشياء يوجب واحدا منها خيرا عين وان المأمور بخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول  
المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب  
على الكل ويسقط اداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخير التيسير والمسئلة طويلة  
مذكورة في صامه الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة \* وذلك  
لانه لما نقل الى الصوم بالهجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر الهجز المستدام في العمر كما اعتبر  
في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حرا وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او اسلم  
اتكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزيه تلك الفدية  
دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها في العمر  
ليراعتها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة \* ثم استدلل على ان المعتبر  
الهجز الحالى بقوله تعالى \* فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام \* فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم  
عند الهجز ولو اعتبر الهجز المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا باخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم  
علم ان المراد الهجز الحالى \* وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفربه  
اجزاء الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان  
يكون في ماله الغائب عبء لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعق فان نفوذ  
العق باعتبار الملك دون اليد فلما يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار  
الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعنى كان المعتبر الهجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك  
هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار  
والصوم والقتل فيعتبر في جميعها الهجز الحالى في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك  
في النقل من الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

ولانه نقل الى  
الصوم لقيام الهجز  
عند اداء الصوم  
مع توهم القدرة فيما  
يستقبل ولم يعتبر  
ما يعتبر في عدم سائر  
الافعال وهو العدم  
في العمر كله لكنه  
اعتبر العدم الحالى  
الآتى انه قال فن  
لم يجد فصيام ثلاثة ايام  
وتقدير الهجز بالهجر  
ينطلي اداء الصوم  
فلم انه اراد به الهجز  
الحالى وكذلك في  
طعام الظهار وسائر  
الكفارات ثبت  
ان القدرة ميسرة  
فكانت من قبيل  
أنزوة الا ان المال  
هنا خيرا عين فالى مال  
اصابه من بعد ادمت  
به القدرة ولهذا  
ساوى الاستهلاك  
الهلاك هنا لان  
الحق لما كان مطلقا  
عن الوقت ولم يكن  
متعسبا لم يكن  
الاستهلاك تعديا

وصارت هذه  
القدرة على هذا  
التقدير نظير استطاعة  
الفعل التي لا تسبق  
الفعل ولهذا قلنا  
بطل وجوب الزكاة  
بالدين لأنه ينافي  
الفناء واليسر ولا  
يلزم أن الدين لا يمنع  
وجوب الكفارة  
وهو ينافي اليسر

جازوا أن قدر على الصوم بعد ثبوت أن القدرة الشروطة فيها ميسرة فكانت أي الكفارات من قبيل الزكاة \* وإنما خص الطعام بالذ كرمع أن الحكم في الصوم كذلك لأنه آخر ما ينقل إليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين \* ولما ذكر الشيخ رحمه الله أن الكفارة من قبيل الزكاة وقد فارقتهما \* في أن الواجب فيها يعود بعدهلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة وهذا يدل على أنها دون الزكاة \* وفي أن الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل إلى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكاة خالف الاستهلاك بالهلاك كما قررنا وهذا يشير إلى أنها فوق الزكاة تعرض للجواب عن الأول بقوله \* إلا أن المال ههنا غير عين يعني الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الأداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون آخر لأن المال إنما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به إلى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالآثم الذي عليه ولهذا لم يشترط فيه التمام فكان المال الموجود وقت الخنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكاة لأنها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على ماصر من بعد أي من بعد الخنث أو من بعد الهلاك \* دامت أي ثبتت \* وعن الثاني بقوله ولهذا أي ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك بالهلاك في الكفارات حتى أن من وجب عليه التكفير بالمال إذا اتلف ماله جازله التكفير بالصوم كما إذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكاة حيث فارق الاستهلاك بالهلاك كما ذكرنا \* وذلك لأن بقاء الواجب بعد فوات القدرة إنما يكون بكونه موقفا كالصلوة فانها لما شرعت مؤتمنة كان التأخير عن الوقت جنابة على نفس الحق بالتفويت أو بالتعدي على محل الواجب بأن كان متعلقا بمحل عين كالزكاة وههنا الواجب لما لم يكن موقفا ليعد تقويته عن الوقت جنابة ولم يكن المال متعينا أيضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة إليه أشير في طريقة الامام البرغري رحمه الله قوله ( وصارت هذه القدرة أي القدرة المالية في الكفارة \* على هذا التقدير أي على تقدير أنها تدوم بأي مال أصابه نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل من حيث أن وجودها يعتبر حالة الأداء لاقبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الخنث معسرا وقت الأداء يحزبه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يحزبه قوله ( ولهذا قلنا ) أي ولما ذكرنا أن الزكاة تجب بقدرة ميسرة وأن من شرط وجوبها الفناء قلنا بطل وجوب الزكاة بالدين أي بالدين الذي اقترن بوجوب الزكاة لكن إذا لحقه دين بعد وجوب الزكاة فذلك لا يسقط الزكاة كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين رحمه الله لأن ما عرف مانعا لا يلزم أن يكون رافعا \* لأنه أي لأن الدين ينافي الغنى واليسر لأن الغنى إنما يحصل بما يفضل من حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الأصلية إذا الحاجة إلى قضاء الدين أصلية فلا يحصل الفناء بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهي لا تحل للغنى وكذلك اليسر فيما إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعني بمشغولية المال بالحاجة أنه متعين لقضاء الدين لأن تفرغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك إلا بهذا المال فكان كالمصرف إلى الدين كالمال المعد



للعطش \* وإنما أورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليعتني عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما قوله ( لأنه قال ) أي لأن محمداً والاضمار من غير ذكر جازئ عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى \* أنا أنزلناه في ليلة القدر \* والمذكور في أصول شمس الأئمة لأن المذكور في كتاب الإيمان قوله ( ولم يذكر ) أي محمداً إذا كفر بالصوم قبل صرف الألف إلى الدين ما جوابه \* واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجوز به وهو الأصح لما أشار إليه في الكتاب في قوله لا ترى أن الصدقة تحمل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لأن المال الذي في يده مستحق بدنه فيجعل كالمعذور في حق التكفير بالصوم كالمسافر إذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لأن الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعذور في حق التيمم \* وقال بعضهم لا يجوز به استدلالاً بالتقييد الذي ذكره بقوله بعدم ما يقضي دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج إلى الفرق \* والحاصل أن في الكتاب ما يدل على القولين والتعليل بقوله أن الصدقة تحمل له يدل على أن الصوم يجوز به في الحالين والتقييد يدل على أنه لا يجوز به قبل قضاء الدين فهذا اختلفوا قوله ( وجبت بصفة اليسر ) لأن مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير وجبت في الثناء لا في أصل المال تيسيراً على أرباب الأموال ولهذا شرط تكرار الواجب تكرار الخول كذا في أصول الفقه لبعض المشايخ \* وشرط القدرة يعني قدرة توجب هذا اليسر \* ولعني الأغناء بقوله عليه السلام \* اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم \* نص على معنى الأغناء \* وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فإن ابن عمر رضي الله عنهما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الناس أن يؤدوا صدقة الفطر قبل أن يخرجوا إلى المصلى وقال اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم ثبت في الزكوة بطريق الدلالة لأن الأغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان أولى \* وقوله عليه السلام \* في مثل هذا اليوم \* متعلق بالأغناء لا بالمسئلة يعني اغنؤهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة \* ثم قيل المثل زائد كافي قوله تعالى \* ليس كمثل شيء \* والصواب أنه ليس كذلك وفأنته نعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين \* وإنما أدخل اللام في قوله ولعني الأغناء لأن الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الأغناء فمختص بالزكوة فلماذا أغنؤه باللام قوله ( ولقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ) ذكر في مجازات الآثار النبوية أن هذا القول مجاز لأن المراد بذلك أن المصدق إنما يجب عليه الصدقة إذا كانت له قوة من غنا والظاهر هنا كناية عن القوة فكان المال لا غنى بتزلة الظاهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان إذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث إليه \* وذكر في المغرب وأما لصدقة الا عن ظهر غنى أي صادرة من غنى فالظاهر فيه نعميم كافي لظهور القلب وظاهر الغيب \* ووجه التمسك به أنه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لأن المراد من قوله لا صدقة

الإيمان رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف فكفر بالصوم بعدم ما يقضي دينه بالله قال يجوز به ولم يذكر أنه إذا لم يصرف إلى دينه ما جوابه فقال بعض مشايخنا يجوز به التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعذور وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجوز به الصوم بخلاف الزكوة والفرق أن الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولعني الأغناء يقول النبي صلى الله عليه وسلم اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ويقول لصدقة الا عن ظهر غنى فهذا الأغناء وجب عبادة شكرًا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شرطاً من الكمال والدين يسقط الكمال ولا يصح أصله

عليه الاغناء ولهذا لا يتأدى الزكاة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى من شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت سائرة اوزاجرة لامرا اصليا للفقير اغناء والارثى انه يتأدى بالتحريم وبالصوم ولا اغناء فيها لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في مخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا يعدم بالدين ويتبين انها لم يجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

ليس نفى الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفى الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل ثبوت الاهلية على ماسر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء \* ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء انما يجب شكرا لثمة الغناء لان المال ثمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه ينط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم قوله نعم المال الصالح للرجل الصالح \* فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة فتضمنت لشكر نعمة المال \* ثم الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمنع وجوب الشكر من ذلك الوجه \* والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للغطش \* ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنده لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم قوله ( شطر من الكامل ) اى بعضا منه وشرط الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عليه السلام في الحائض \* بتعد شطر عمرها \* سمي البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع \* تعلموا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم \* كذا في العرب قوله ( ولهذا حلت ) اى ولا تنفاه الغنى بانفائه الكمال عنه حلت للديون الصدقة اى الزكاة وهى لا تحل لغنى اذا لم يكن كاملا وابن سبيل قوله ( ولهذا لا يتأدى الزكاة ) اى ولان الزكاة وجبت لمعنى الاغناء لا يتأدى الا بيمين متقومة اى بتلك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة \* وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكاة فأكله الفقير لا يجزيه عن الزكاة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى \* قال ابو اليسر الزكاة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام \* اغنهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو عليك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كافي التملك بغير عوض لا يحصل الامن بذلك قوله ( سائرة اوزاجرة ) اى سائرة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباختار معنى العبادة هى سائرة للذنوب اى ما حية له قال الله تعالى \* ان الحسنات يذهبن السيئات \* وقال عليه السلام \* اتبع السيئة الحسنة تمحها \* وهى سائرة لمتركب الذنب لانه لما منق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترفيعا لما منق \* وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كبائر العقوبات قوله ( ولذلك ) اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة \* في مخاطب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة \* بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة اليسرة \* وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر اى تعلقا او وجبت بالقدرة اليسرة \* وذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر (٢١٠) بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة

على اداء العشر بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخير او اعتبار العجز الخالى كذا كرنا وذلك لا يفوت بالدين \* والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثه فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر في الفصل ولا يقع بمعنى اتفعل الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاه الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر قوله ( وعلى هذا الاصل ) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها يخرج مسئلة العشر \* يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تقتصر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظر الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه \* بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله ( وكذلك الخراج يسقط ) اى كان العشر يسقط بهلاك الخراج فكذا الخراج يسقط \* اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سمجة لا يجب عليه شئ \* وكذا لو لم يسلم الخراج لزب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئاً او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليه الخراج فعرنا انه متعلق بقدرة ميسرة الان النماء التقديرى بان كان متمكناً من الزراعة في وقتها كاف لا وجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخراج فلا يجعل تقصيره عذراً فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء وجوداً حكماً لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجوداً بعد حوالان الحول فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا صاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصاب فلا يفرم شيئاً كيلا يؤدى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدّة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه \* قال شمس الأئمة رحمه الله ومجاهد من سير الا كاسرة انهم اذا صاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما تنقى فى الزراعة من بيت ما لهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئاً فلا اقل من ان يفرمه الخراج قوله ( وبديل ) عطف على قوله الا ترى انه لا يجب من حيث المعنى \* وتقديره بديل انه لا يجب الا بسلامة الخراج وبديل كذا حط الى نصف الخراج يعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخراج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخراج ليسلمه النصف على كل حال وانتصيف عين الانصاف فلو كان الخراج مثلاً بساوى دينار او الواجب ديناران يجب نصف دينار قوله ( وهذا ) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للبحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه اى عبادته الحج وجبت بشرط القدرة دون نصفه اليسر فانه تعالى شرط بشرط بالاجتماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب

( قبه )

فيه نفس الاستطاعة بقوله عراسمه \* من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر \* فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب \* وذكر في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدون ذلك لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسير لا يشترط للاداء فلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله ( وكذلك ) اى وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك \* وذهب المال الذى هو الشرط وان لم تجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لا لتيسير الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يستقيم انجاءها الا على غنى كما لا يستقيم الاعلى مؤمن لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام \* اغنؤهم \* فاوكان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت شروعة لاحواجه وذلك لا يجوز وبانه انه اداء ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلما اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لا يحتاج الى المسئلة الاولى من دفع حاجة الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها او لهذا شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل للملك الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعى فلا يكون الغناء الشرعى شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسئلة فبقى الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقا فيصرف الى ما هو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء فى المؤدى مائت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعى فاقى ثبت اشتراطه فى المؤدى به فكان ما ذكرناه اولا اول قوله ( ثياب البذلة والمهنة ) البذلة بالكسرة ما يتخذ من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة \* وحكى ابو زيد والكسائى المهنة بالكسر وانكره الاصمعي كذا فى الصحاح \* وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا \* وقيل اراد ثياب البذلة ثياب الجمال التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها \* فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة ما يساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حولان الحول لتحقيق الغناء بل اذا ملك نصابا لية الفطر تلتزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا بشرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط  
صدقة الفطر بهلاك  
الرأس وذهب  
الغنى لانها لم تجب  
بصفة اليسر بل  
بشرط القدرة وقيام  
صفة الاهلية بالغنى  
الا ترى انها وجبت  
بسبب رأس الحرو  
لا يقع به الغنى  
ووجد الغنى بثياب  
البذلة ولا يقع بها  
اليسر لانها ليست  
بنامية فلم يكن البقاء  
مفتقرا الى دوام شرط  
الوجوب ولا يلزم  
انها لا تجب عند  
قيام الدين وقت  
الوجوب لان الدين  
يعدم الغناء الذى  
هو شرط الوجوب  
وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام البرغرى فى كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع من وجوبها كإفى الزكوة ولولم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعاً من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها يجب بقدره ميسرة فلان لا يمنع فيما يجب بقدره ممكنة كان اولى \* لا نأقول الدين انما يمنع لانه بعدم الفناء كما قررناه فى فصل الزكوة والفناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمنع الوجوب لاحتالة قوله ( بخلاف الدين على العبد ) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فغلقت رقبته به ومولاه وسر فعله ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الفناء ناتجة بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كإفى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفى غناه ولا صدقة الاعلى الغنى \* ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف ركوة التجارة الى آخره \* ويبان الفرق ان المعبر فى الزكوة الفناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنياً بمال آخر ودين العبد يمنع الفناء بماليته فاما المعبر فى صدقة الفطر فطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الفناء بمال آخر فافترقا قوله ( هذا الذى ذكرنا ) اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا تقسيم فى صفة حكم الامر وهو ما مر فى باب الاداء والقضاء \* وتقسم فى صفة المأمور به فى نفسه وهو ما ذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن \* فاما ما يكون صفة للمأمور به فائمة بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه وقت كما يوصف بانه حسن \* فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه \* على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المقتصر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر والقضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت \* وقيل معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى اى القسم الاول انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفاً ومياراً ومشكلاً فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام الحقيق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله \* وقال الشيخ الامام استاذ الأئمة جيد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء وقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها \* قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فقير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع \* فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغنى مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو التجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه وفى تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به فى نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقته فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غيره وقت والله اعلم

### باب تقسيم الأمور في حكم الوقت

قوله ( مطلق ) اي غيره متعلقة بوقت \* وموقته اي متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذي اختص بجواز ادائه حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمر به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلق ولم يقل غير موقته كما قال غيره قوله ( ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء ) ( فان قيل ) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شرط على ما عرفنا فائدة في قوله شرطا للاداء \* قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت من الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكما نضيفين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطاً لشيء ان يكون شرطاً لغيره وعلى ان الانسليم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفاً لشيء ان يكون شرطاً لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف \* ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتنياز لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفاً واشتركا في كون كل واحد منهما شرطاً للاداء وسبباً لوجوب فيكون في قوله وشرطاً للاداء فائدة عظيمة قوله ( الا ترى انه يفضل عن الاداء ) يعني اذا امكن في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت من الاداء ولو اطاله ركعنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معياراً لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار \* وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقفاً ولا يكون مقدراً به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعاً فيه ومقدراً به فيزداد وينقص بازيدان الوقت وانتفاصه كالكيل في المكيلات فكان قوله ظرفاً محضاً احترازاً عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا كده بقوله لا معياراً قوله ( فكان شرطاً ) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتبان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصلوة والمعنى فعمل ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء قوله ( والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ) فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سبباً له كالباع لما كان سبباً للمالك بتغير المالك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحاً كان المالك صحيحاً ولو كان فاسداً كان المالك فاسداً حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه \* ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفاً لا لكونه سبباً كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال \* لاننا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

### باب

تقسيم الأمور في حكم الوقت العبادات نوعان مطلق وموقته اما المطلقة فنوع واحد واما الموقته فانواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً لا معياراً والاداء يفوت بفواته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعميل قبله فكان سببا وهذا القسم اربعة ﴿ ٢١٤ ﴾ انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء

السبب فيحمل عليه ما لم يبق دليل يصرفه عنه \* ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف  
الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه وجوب الاداء وان كان  
بالخطاب ولكنه ليس الاتساع ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف  
الواجب فبين ان الاستدلال صحيح قوله ( وفسد التعميل قبله ) دليل آخر على سبية  
الوقت \* ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السبية لان التعميل كما لا يجوز قبل السبب  
لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة \* لاننا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح  
احدا الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو  
تغير الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم  
السبب لعدم الشرط فصلح دليلا على السبية \* وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد  
مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انقضت القرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله  
( وهذا القسم ) اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في  
الحقيقة تقسيما لسببته لان نفسه ما يضاف اي سبية تضاف الى الجزء الاول اي فيما اذا دى في اول  
الوقت \* الى ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول الوقت \* ما يضاف الى الجزء الناقص  
عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اخر العصر الى وقت الاجراء وقوله وفساده تقدير لضيق  
الوقت وانما فسر به لانه بما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده  
دفعاً لهذا الوهم \* ما يضاف الى جملة الوقت اي فيما اذا كانت الاداء في الوقت \* ودلالة كون الوقت سببا  
يعني ما ذكرناه وعلامة سبية الوقت فاما الدليل على سبيته فذكر في موضعه وهو باب  
بيان اسباب الشرايع قوله ( والاصل في انواع القسم الاول ) اي القسم الذي هو ظرف  
واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لاننا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا \* لان  
ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته وتقديمه على سببه لانه لا بد من  
رعاية معنى السبية ومعنى الظرفية فلوروى فيه معنى السبية يلزم منه تأخير الاداء عن  
الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية للنصوص عليهما بقوله تعالى \* ان الصلوة كانت  
على المؤمنين كتابا موقوتا \* ولوروى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو  
يتمتع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السبية وجب  
ان يجعل البعض سببا ضرورة \* ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت  
سببا والمطلق مغاير لكل والبعض \* لاننا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل  
والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز  
فتبين انه لا بد من تقييده بالبعض \* ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت  
\* ثم لما لم يمكن ان يكون البعض سببا يلزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده \* ولما لم  
يكن به الكل جزءا مقدراى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخنس  
والعشر ونحوه لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

الاول والثاني ما  
يضاف الى ما يلي ابتداء  
الشروع من سائر  
اجزاء الوقت ونوع  
آخر ما يضاف الى  
الجزء الناقص عند  
ضيق الوقت وفساده  
والنوع الرابع ما  
يضاف الى جملة  
الوقت ودلالة كون  
الوقت سببا نذكره  
في موضعه ان شاء الله  
تعالى والقسم الثاني  
من الموقنة ما جعل  
الوقت معيارا له وسببا  
لوجوبه وذلك مثل  
شهر رمضان والقسم  
الثالث ما جعل الوقت  
معيارا له ولم يجعل  
سببا مثل اوقات صيام  
الكفارة والنذور  
والاصل في انواع  
القسم الاول من الموقنة  
ان الوقت لا يجعل  
سببا لوجوبها وظرفا  
لادائها لم يتقدم ان  
يكون كل الوقت  
سببا لان ذلك يوجب  
تأخير الاداء عن وقته  
او تقديمه على سببه  
فوجب ان يجعل  
بعضه سببا وهو ما

يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزءا مقدرا فوجب الاقتصار على الادنى ( وهو )



ولهذا قالوا في الكافر

إذا أدرك الجزء

الآخر بعدما أسلم

لزمه فرض الوقت

وقد قال محمد رحمه

الله في نواذر الصلوة

في مسألة الحائض إذا

طهرت وأبامها

عشرة أن الصلوة

تلتزمها إذا دركت شيئاً

من الوقت قليلاً كان

ذلك أكثرها وإذا

ثبت هذا كان الجزء

السابق أولى أن

يجعل سبباً لعدم

ما زاد بعد وبذلك

أن الأداء بعد الجزء

الأول صحيح ولو لا

أنه سبب لما صح وما

صار الجزء الأول

سبباً فأد الوجوب

بنفسه وأد صحة

الأداء لكنه لم يوجب

الأداء للحال لأن

الوجوب جبر من

الله تعالى بلا اختيار

من العبد ثم ليس من

ضرورة الوجوب

تجبر على الأداء بل

الأداء مترشح إلى

الطلب كثن المبيع

ومهر النكاح يجان

بالمقد ووجوب

الأداء متأخر إلى

المطالبة وهو الخطاب

لصحة سببه لا الخطاب

وهو الجزء الذي لا يتجزى من الزمان وهو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسياسة  
ولهذا لو أدى بعد مضي جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) أي ولكون السياسة مقتضرة  
على الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رحمهم الله أن الكافر إذا أسلم  
وقد بقي جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته  
أهلاً للوجوب \* وقد قال محمد في نواذر الصلوة أرادته النواذر التي رواها أبو سليمان عنه  
فذكر فيها امرأة أقرأها عشرة فانتزع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فملها  
قضاء تلك الصلوة وإنما خص محمد رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف \*  
وهذا النوع من الاستدلال أنما يكون لاثبات المذهب وإلحاق تأثير الأصل ولا يكون لاثبات  
الأصل لأنه لا يستقيم إثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول قوله (وإذا ثبت هذا)  
أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل \* كان الجزء السابق أولى  
بالسياسة أي حال وجوده لعدم ما يراه المعلوم لا يعارض الوجود قوله (فأد الوجوب  
بنفسه) أي فأد الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى الضمان شيء آخر إليه أو من  
غير أن يتوقف على الاستطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد ممانع ظهر تأثيره لا  
محالة ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي فأد نفس الوجوب  
ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ فأد الوجوب نفسه والمراد منه أن ثبت معنى في الذمة فيفيد  
صحة الأداء ولا يأنتم بتركه قبل الطلب \* قال صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال  
الذمة بالواجب كالصبي إذا تلف مال إنسان يشتغل بدينه بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء  
بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص  
وأنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص \* ثم  
قال الوجوب امر حكمي والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته يقع  
واجباً قوله (وأد صحة الأداء) لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الأداء من ضروراته  
على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فإن الوجوب يفيد جواز الأداء عندهم \* لكنه أي لكن  
السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال \* وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلاً  
على قوله لا يوجب الأداء للحال ويأنه أن الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلا اختيار من  
العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة مبهمة لا يوجب الأداء للحال كثوب هبت به الريح  
والقته في حجر إنسان دخل في مهدته حتى صحت مطالبة صاحبه إياه به ولكن لا يجب التسليم  
قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لأن حصوله في يده كان بغير صنعه فكأن  
هذا بخلاف التمسك فإنه مختار متعدد في مباشرة بسبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إزالة  
للتعدي \* ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجوه نفس  
السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يوجب الأداء للحال  
فيكون المجموع دليلاً على الجبر \* وتقريره أن الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته  
فإنما الوجوب قسراً لا إيجاباً



توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب  
ههنا فثبت الوجوب شاء العبد أو أبى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء \* لانه ليس من ضرورة  
الوجوب في الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه يتفك عنه \* كافي ثمن البيع ومهر  
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما \* يجب ان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لا ممتنع خلو البيع  
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل  
يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكافي صوم شهر رمضان في حق  
المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت  
بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا  
لان الشرع خيره في وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما  
طالبه بالاداء في كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيراً في الاداء في اى جزء  
شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق  
المطالبة فيه قوله ( واما الوجوب ) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى  
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل  
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله ( ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل ) اى  
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات \*  
مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لان نفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالنائم  
والغنى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب يتفك عن  
وجوب الاداء \* وذكر الشيخ في نسخة في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد  
القدرة اذ هى شرط في الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل  
لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف  
اما قبل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب وقيل معناه ولهذا  
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يتفكر  
الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يشترط الى فعل  
المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يشترط الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة  
الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء يتفصل  
عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل  
السنة والجماعة اذ لو كان مراد الوجود الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن  
ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان  
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها  
ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب \* فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة  
نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ولهذا كانت  
الاستطاعة مقارنة  
للفعل وهو كتب  
هبت به الرمح في  
دار انسان لا يجب  
عليه تسليمه الا بالطلب  
وفي مسئلتنا لم يوجد  
المطالبة بدلالة ان  
الشرع خيره في  
وقت الاداء فلا  
يلزمه الاداء الا ان  
يسقط خياره بتضييق  
الوقت ولهذا قلنا  
اذا مات قبل آخر  
الوقت لاشئ عليه  
وهو كالنائم والغنى  
عليه اذ امر عليهما  
جميع وقت الصلوة  
وجب الاصل  
وتراخي وجوب  
الاداء والخطاب  
فكذلك من الجزء  
الاول

وجود الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجده بالخطاب لعدم إرادة الله تعالى  
 إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك صيب عنه فكان العبد ملتزماً بمحجوباً عليه بعد توجده  
 بالخطاب عليه لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب  
 والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بتخلق القدرة الحقيقية عند إرادة  
 العبد الفعل أو مباشرته إياه ووجود الفعل يشترط في هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا  
 كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب تفعل الأداء لأن  
 الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تفعل الأداء  
 كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين وحاصله أنه حل  
 الاستطاعة على حقيقة القدرة لأعلى سلامة الآلات وحل قوله تفعل الأداء على حقيقته  
 بمعنى ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مقارناً له ومتصلاً به ولهذا أي ولو لم يكن الفعل  
 غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تفعل الأداء  
 من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا فتران الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به  
 ولكن لا يتعلق بهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب كما ترى  
 إذ لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب وقيل معناه أنا إنما نقسنا  
 الاستطاعة مقارنة للفعل السابقة عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بالقدرة  
 فأنها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدم الوقت وجود الفعل لاستتمالة بقاء الأمراض إلى  
 الزمان الثاني فيكون الفعل واقفاً من لا قدرته ولو تصور الفعل بالقدرة لم يكن لاشتراطها  
 في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والمقل ثبت أن القول بمقارنة  
 القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب  
 مع أن نفس الوجوب قد ثبت جبراً بلا اختيار العبد أي ثبت عند العجز وعدم القدرة على  
 اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والغنى عليه لم منه تكليف العاجز الذي  
 احترازنا عنه في مثله الاستطاعة وهذا وجه حسن ولكن لا يتقاده سوق الكلام إذ ليس  
 لازم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الإيضاح وهو أن يقال ليس من  
 ضرورة الوجوب تفعل الأداء أي وجوب الأداء إذ لو كان ذلك من ضروره لم يلزم تكليف  
 العاجز وهو غير جائز ولهذا أي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا  
 قال وجه الأول وأن لم يتخل عن تفعل أيضاً قوله (وهو كسوب) أي ما ذكرنا من تحقق  
 الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح أي هاجت وتارت به وإنما ذكر هذا  
 بعدما توضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لأنه أوفق وأشبه بمرامه إذ لا اختيار له  
 فيه بإثارة هذا السبب وتحقيق الوجوب كالأختيار له في وجود الوقت وثبت الوجوب به  
 فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام قوله (وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة) أي على  
 وجه يأنم بتركه في أول الوقت وإنما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لأقبله لأن له ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير بنا في المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التحير فح يجب عليه الاداء  
 لتحقق المطالبة \* ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع  
 انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكاة فثبت ان التخير لا بنا في المطالبة \* لانا  
 لانسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفتوته عن العمر على ما  
 عرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا)  
 تأخير المذهب اى ولان الاداء للميلز مه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه \* ثم  
 استدلل على انعكاس وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة بجمع عليها فقال وهو اى تراخى  
 وجوب الاداء من الوجوب في اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه  
 اذا امر عليهم جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب  
 ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم ( فان  
 قيل ) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا  
 يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب ( قلنا ) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد  
 ذلك يغني بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة  
 السبب في حقه سببا لان العلم بالوجوب كالمسبب بشرط ثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل  
 الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه  
 بالسببية يغني بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك ولم يعلم الا ترى ان الزكاة  
 تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك  
 الائتلاف جعل سببا للضمان والتكاح للمحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان  
 والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المين رحمه الله في طريقته  
 ( فان قيل ) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء  
 لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تعلمت في اثبات وجوب الاداء في  
 حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا يجب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله  
 في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجاع فع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما  
 يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ما سقط  
 القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجاع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وح  
 لا يصح الاستدلال ( قلنا ) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل  
 فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأنم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع  
 لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى يأنم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء  
 ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغمى عليه  
 وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأنم بتركه لم يوجد لقوات شرطه وهو استطاعة  
 سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه  
 مقصودا فوجوده لو وجد شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخرج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب \* وبؤيده ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصورا لصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليحمل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا انتبه وفاق ولا قدرة على الاداء للمباحقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال \* وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء بمعنى به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والاوجب الحكم بوجوب القضاء وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا يتم يجب القضاء لقواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لما منع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كافي في حق المستيقظ والمفتق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يراد السؤال في قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزاء) اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كافي قوله ولقد امر على النائم بسبني او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) فني اقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتحمل فني لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارة عن معنى واحد في العبادات البدنية فتبين كل فصل على حدة \* اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا وسعا كما يسمى ذلك الوقت خروفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيايرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فالتاداء فح يحرم عليه التأخير \* وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب لا يسع تركه وبعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يعوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا المراقبين فان قدمه فهو نقل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نقلا \* فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الوقت لا ينتظر لوجوبه به استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها اذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يحز ان يكون متعلقا بعبده لما ذكرنا من امتناع التوسع \* وقائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب  
يحصل باول الجزاء  
خلافا لبعض مشايخنا  
وان الخطاب بالاداء  
لا يتحمل خلافا  
لشافعي رحمه الله

لواني بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فاتت عن اول اوقاته بان  
اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء \* ووجه ما ذهب اليه العراقيون  
انه لما جازله التأخير الى ان تضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره \*  
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل  
واثم وهذا حد النقل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم  
الفرض كن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فاما يحضر وقتها  
لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت \* واما ان يكون  
موقوفا كالزكاة المعجلة قبل الحول فانه اذا جعل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول  
وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان  
تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الاول من الصلوة فانه  
لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب  
والافلا \* وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع \* فان قوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس  
الى غسق الليل \* وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقتك  
ولامتك \* وقول النبي صلى الله عليه وسلم \* ان للصلوة اولاً واخراً \* اى لوقتها يتناول جميع  
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على  
اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء منه صالح  
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيراً في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر  
ثبت ان التوسع ثابت شرعا \* وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبد خط  
هذا الثوب في ياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت فهمما فعلت فقد  
امتثلت بما جازى كان صحيحا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما  
محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا \* وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى  
بنية الظهور ولا يتأدى بنية النقل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية  
النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقر منهم لتأدى بمطلق النية ولا ستوت فيه بنية النقل والفرض \*  
وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النقل لانه لا عقاب على تركه فاسد لاننا نعلم ان  
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من  
ادرك او اسلم او ظهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله  
البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والكفر والحيض  
كالوفات جميع الوقت في هذه الاحوال \* وذكر الغزالي رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة  
فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل  
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت  
وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لاتعدو الندب والوجوب فاولى الالفاظ به

الواجب الموسع والتدب الذي لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب التدب فاذن الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولي \* واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية \* وفائدة الاختلاف تظهر في المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزم مهاقنة تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد عنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما نصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولاً واحداً لتحقيق وجوب الاداء \* وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه يختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت \* وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد \* ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العبد يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاتيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترب التسليم بالوجود فانما تصير معقودا عليها مملوكا بالمقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه \* ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم للزوم بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب قبض ابراهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالمقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقيص \* واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطأ عند كمال تحقيقه وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالصراحة \* ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رويت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كما يؤدى في الوقت او النوم والاغناء \* والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب رويت شرائط القضاء دل ان الامر على ما بينا \* وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صرح بالاجماع ووجوب الاداء مترسخ الى حال الافاقة والصحة

حتى لومات قبل الاقامة او الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه \* كذا في طريقة الشيخ ابي المعين  
رحمه الله \* وسأني بيان فساد فرقته في موضعه ان شاء الله عز وجل \* ثم اعترض الشيخ ابو المعين  
رحمه الله على هذه الطريقة فقال ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واهية بمرارة بل هي فاسدة  
لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شيء  
لا حاجة الى اثباته بالدليل لثبوت صحته في البداية \* قال ثم يقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء  
الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته وكابرته اكل \* نكتف وان قال هو الامساك  
فقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلك فيقال ابو جدي فعلك  
ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلك فقد جعل الصوم مما يوجد بفعل العبد واختاره وذا فاسد  
وان قال يوجد بفعلك فيقال له باي فعل يوجد وما ذاك الفعل الذي يوجد به الامساك الذي هو  
صوم ولا سبل له الى بيان ذلك \* ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل  
لرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج  
عن المعارف ويجدل الضرورات \* وان قال الامساك فعل فيقول اذا حصل منك الامساك فقد  
حصل منك الفعل فالاداء فعل آخره فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما  
الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل والشارب والقائم والقاعد  
كان فاعلا بفعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه ككبرة عظيمة \* ثم هذا الكلام  
بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف من شياطين القدريّة وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست  
بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنده ابو القاسم الكعبي  
وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان السكون معنى وراء  
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان  
القول يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات  
وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها ثم تحصل  
عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبادات لها وتحصيلها  
تحصل هي بها او معها مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عنده هذا القائل هذه  
العبادات افعال للعبد وهي معان وراء الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب  
ثم بالامر فيجب الحركات والسكون التي بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت  
الحركات والسكون التي هي اغيارها وهي من قرأتها اداؤها لحصولها بحصول الحركات  
والسكون \* فاما من يقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي بنفسها اداء فلا  
يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه  
الافعال وهي بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع  
وجوبه مناقضة ظاهرة ولا يقول له من لهلب \* قال وقوله ان من استأجر خياطا لخيطة له هذا  
التوجيه الى آخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يتلوه بالثوب من آثار الخياطة التي هي فعله

وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل \* بتحقيقه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعله حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكم الاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كانه هو المؤدى فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعله فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتاً عظيماً \* على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هي الواجبة بنفسها وادائها بنفسها لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب ادائها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير \* وقولهم ان في حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء متف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسليم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الانغاء بخطاب مبتداه \* من قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً او على سفر \* الاية والمغمى عليه مريض \* ومن قوله عليه السلام \* من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والانغاء مثل النوم \* قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لا فرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما ثابتة باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللفظ \* قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في حق النية لا في الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوماً وجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعاً وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في حالة سقما عن الانسان اداؤهما \* وقولهم لو مضى الوقت على غير الادل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لاننا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتحايل انه دليل ضارب من السفه \* على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجب في الوقت لو لا العذر وفي باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد \* قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد مغلقاً باختياره الوقت تخفيفاً منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجباً فيه وان اضر الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجباً عليه بل كان واجباً بعد الصحة والاقامة حتى



انه لو لم يدرك عدة من ايام اخربان مات من مرضه او في سفره يلقي الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا \* وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرما كالووضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتقريرها عنه كالووضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصوره في الافعال \* هذا كلامه اورده بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني \* والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا نسلم انهما واحد \* وبانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس ففس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله \* والبدني كالمالي يلافرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه للمالي يمكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج من العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اي لم يشرع في الاداء \* انتقلت السببية الى الجزء الثاني \* ثم كذلك تنتقل الى ما انتقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ جزأ \* مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب هينالكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التوقيم لمصنف رحمه الله \* ولا يقال لضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذا الفوات لا يمنع من تقرير السببية كما اذا فات الوقت \* لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والمهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت \* وانما لم يمنع تقرير السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واماهنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو وجوده بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كما ان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان مايلي الاداءه اولى لانه لما وجب نقل السببية من الجملة الى الاقل لم يحجز تقريره على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التفتى عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء او جبت انتقال  
 السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون  
 متقدما بصفة الاتصال بالسبب لا بصفة الانفصال اذا انفصل بعارض وصفة الاتصال لا تثبت  
 الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول  
 قوله ( وكان ما يلى الاداء اولى ) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لان لم تحقق  
 الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من  
 اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب  
 فقال ما يلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة  
 لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الاخرى لما ذكرنا من الدليل \* لم يحز  
 تقديره اى لم يحز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء \* لان ذلك يؤدى الى  
 التخطى اى التجاوز \* عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل \* بوجب ذلك لان  
 الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الاخرى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والاخرى  
 يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية ( فان  
 قيل لاضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا  
 حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه ( قلنا )  
 الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة  
 ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا لان البيع باق حكما  
 الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الترعبة موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه  
 وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا  
 ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهاذا دعت  
 الضرورة الى الانتقال \* وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلى الاداء به اولى  
 ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية  
 لا يجوز الفاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل  
 بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهروراه نهر آخر  
 فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلواته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا  
 ( قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يحز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى  
 التخطى عن القليل لا يتقاده ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب  
 الى البعيد بلا دليل \* وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم  
 يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل \* وحاصل  
 ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا  
 فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الوجود للسببية واتصال المقصود

به وأنه فاسد وإن ضمت إليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد أيضاً فتعين الانتقال\* وقد استدوا عليه بدلالة الاجماع أيضاً فإن الاهلية لو حدثت في أثناء الوقت بان اسلم الكفار أو طهرت الحائض أو افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لم تمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزءاً جزءاً لما وجبت الصلوة عليهم كالمحدث الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاجراء جازئاً فصلاً واجماً ولو لا الانتقال لم يجز كما إذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعهم الى القول بالانتقال قوله (وإذا انتهى الى آخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخرج عنه بأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت أيضاً عند زفر رجه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعيننا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعلوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت\* واذا عرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت في قوله وإذا انتهى الى الانتقال الى آخر الوقت ان جعل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازماً كان موافقاً لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان جعل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازماً فائدة لانه ثابت قبل ذلك\* الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لاني عدم مجواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه\* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعني وإذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتي بيانه\* فصار الحاصل انه تعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والافينقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء في جعله سبباً لا ضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذا ذكر شمس الائمة رجه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحاً) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحاً كان الواجب كاملاً كما في الفجر وان كان فاسداً اي ناقصاً كان الواجب ناقصاً فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصاً نقصان في سببه والغروب ينتفي النقصان في تأدي كاملاً ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي رجه الله لا تفسد اعتباراً بالغروب واستدلوا بقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضي الله عنه\* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع يظهر حاجب الشمس وبه لا ينتفي الكراهة بل يحقق فكان مفسداً للفرض والغروب بآخره وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسداً للعصر

وإذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازماً ما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فاذا عترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسداً انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاجراء فاذا غربت الشمس وهو فيما لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص بحمدانه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافاً الى سبب صحيح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر كذا في المبسوط  
ولكن يأبى هذا التأويل ما روى في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى  
الله عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته  
وانا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتأويل الصحيح  
ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام  
عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى  
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لاننا نقول بل هو نهى  
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم  
لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا  
على ان ما رواه نسخ به عن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطول الشمس ولكنه  
يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكأنه استحسّن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في  
الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واذا بعض الصلوة في الوقت اولى  
من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وقوله بطل الفرض اشارة الى ان ما روى عن  
محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجهة على ما عرف في شرح الجامع الصغير  
للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض  
الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا  
بخدمته ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات  
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة وهذا جعلنا الوقت  
في حق صاحب العذر مقام الاداء ل حاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة  
ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز  
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في الواو ان  
من شرع في الخامسة بعدما قدّر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة  
اخرى ويكون الركعتان تطوعا معلوما ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على  
الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره  
ابو اليسر رحمه الله وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالشنى في مختلفاته ان السبب  
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرجت قل السببية جزأ  
فجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر  
يفسد بطول الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب ثم قال وظن كثير من فقهاءنا  
اننا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر  
في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب  
مضافا الى الجزء الذي هو قبل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع  
جعل الوقت متسعا  
ولكن جعل له حق  
شغل كل الوقت  
بالاداء فاذا شغله  
بالاداء جاز وان  
اتصل به الفساد لان  
الاتصال من الفساد  
بالبناء جعل عفوا  
لان الاحتراز عنه  
مع الاقبال على  
الصلوة متعذر  
وقد روى هشام  
عن محمد رحمه الله  
يمن قام الى الخامسة  
في العصر انه يستحب له  
الانمام لانه من غير  
قصده ثبت فاذا اتصل  
به الفساد صار في  
الحكم عفوا فصارت  
بمنزلة المؤدى في  
وقت النجاسة بخلاف  
حالة الابتداء لانه  
بقصده ثبت الفساد  
ان الاحتراز عنه يمكن  
بان يختار وقتا لا فساد  
فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا كانت من وقتها ينبغي ان يجوز قضائها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر \* ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا كانت الاداء في الوقت لاننا جعلنا جزءا من الوقت سببا لضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى قامت سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا للكمال لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والنظر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الشجر وقت الطلوع \* ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما يترك الاداء لا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتهاء الوجوب في الوقت \* ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به بانتم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله (قلنا) الالباب كامل من وجده ناقص من وجده والواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضى انفى \* الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم التالي فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير \* والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامم رحمه الله انه اذا لم يشغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينيا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصير دينيا في الذمة وذلك بان يشغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينيا في الذمة \* وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعتليهم ما يتقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متحملا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق في الذمة كما لا فلا يتأدى بنفسه نقصان \* وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت  
عن الاداء اصلا فقد  
ذهب الضرورة الدا  
مية عن الكل الى الجزء  
وهو ما ذكرنا من شغل  
الاداء فاقفل الحكم  
الى ما هو الاصل وهو  
ان يجعل كل الوقت  
سببا فاذا كانت العصر  
اصلا اضيف وجوب  
بها الى جلة الوقت  
دون الجزء الفاسد  
فوجب بصفة الكمال  
فلم يحز ادائها بصفة  
النقصان ولا يلزم اذا  
سلم الكافر في اخر  
وقت العصر ثم لم يؤد  
حتى اجرت الشمس  
في اليوم الثاني وقد  
نسى ثم تذكر فاراد ان  
يؤديها عند اجراء  
الشمس

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعيين بتعيينه  
قصدا ونصا وانما  
يتعين ضرورة تعين  
الاداء وهذا لان تعين  
الشرط او السبب  
ضرب تصرف فيه  
وليس الى العبد ولا ية  
وضع الاسباب  
والشروط فصار  
اثبات ولاية التعيين  
قصدا ينزع الى الشركة  
في وضع المشروعات  
وانما الى العبدان  
يرتقى بما هو حقهم  
يتعين به المشروع  
حكما ونظير هذا  
الكفارة الواجبة في  
الايان ان الحائض فيها  
بالخيار ان شاء اطعم  
عشرة مساكين وان شاء  
شاء كساهم وان شاء  
حرر رقبة ولو عين  
شيئا من ذلك قصد الم  
يصح وانما يصح  
ضرورة فعله لما قلنا  
ومن حكمه ان التأخير  
عن الوقت يوجب  
القوات لذهاب شرط  
الاداء من حكم كونه  
ظرفا للواجب انه  
لا ينشئ غيره لانه

الص. او ظهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت  
حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينيا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا  
كذا قال عمر الامنة رحمه الله تعالى \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيا في اول الوقت  
ثم سافر في اخره وفاته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى  
كل الوقت \* لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل  
ثبت من قبل حال المحل فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر  
فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكمال \* ولان  
الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر ياق قبضي الوقت لا ينقلب فرضه اربعا  
بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله ( لان  
هذا لا يروى ) اي عن السلف كابن حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال  
ابو اليسر في هذا المقام لانسلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا \* ومن المشايخ  
من قال لا يجوز لان القوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت  
ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في  
الرمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله ( لما لم يكن متعينا ) يعني  
لكون الوقت متسعا وكون العدد مختارا في الاداء \* والواو في قوله والاختيار للحال \*  
والضمير في فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام \* قصد اى بالقلب بان  
نوى ان يكون هذا الجزء سببا \* ونصا اى بالقول بان يقول عيذ هذا الجزء للسبيبة  
لا يتعين ويجوز الاداء بعده \* وهذا اى عدم قبوله التعيين قصدا ونصا \* وليس الى العبد  
ولاية تعيين الاسباب والشروط اى من غير تفويض البدو ههنا كذلك \* ينزع الى الشركة  
اى يقضى ويذهب اليها يقال فلا تنزع الى ابيه في الشداى ذهب \* والتعيين نوع تصرف  
لانه تقيد للمطلق وهو منح لا طلاقه \* ثم يتعين به المشروع اى ما رتقاه تعين ما هو متعلق به  
قوله ( وانما للعبد ان يرتقى ) يعني ايسر له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل  
ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرقي والنفع وانما جعل  
الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قول لا بل فيه نوع ضرر لانه  
ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه  
فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي يسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله  
قوله ( ان لا ينشئ غيره ) اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير  
مستغرقا بالواجب فلا ينشئ مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لا فاعل  
معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل  
بمنافع بدنه فكان الوقت خلقا عنها فبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع ملوكة له بصرفها الى اى  
نوع شاء كالرجل عليه ديون وله بالانبي وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك

مشروعه افعالا معلومة في ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا بقيت منافعه على حدة فلا ينفذ في غير هاتين الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن (٢٣٠) حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع للتعدد

لم يصير مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه للزوم التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقفة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلناه معيارا له لانه قدر وعرف به وبسببه وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر في باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منقيا لان الشرع لما اوجب شغل العباد به وهو واحد فاذا ثبت له وصف اتنى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما سبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافرين لان شرع الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافرين من فرض يحزبه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه (النير)

المال كذا هذا \* وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملاك ان يخط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا يتحقق فعلا آخر كذا هنا قوله ( النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ) اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه \* ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه \* ثم لا بد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت \* ولم يصير مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يحجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جازوا يجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاعطاء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض \* وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله ( وانما قلنا انه معيار ) اي الوقت معيار \* لانه قدر اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازيداه وانقص بقصائه كالمكيل بالكيل \* وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقبل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد برونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة \* ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له \* وسبب له عطف على معيار اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه \* ومن حكمه اي حكم هذا النوع \* شغل المعياره اي بهذا الواجب الموقفة \* وهو اي المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امتلاك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله \* وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافرين اذا توى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يحزبه وقد بينا ان شرعه يتنى شرعية

الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافرين من فرض يحزبه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه (النير)

الغير ثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص  
بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال  
\* وقوله رخص له ان يذبحه بالفطر معناه ان الترخص محتص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا  
من فرض الوقت صار مترخصا بما يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع  
لا انتقاد للشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم فان عدم فعله اى اداؤه الواجب الاخر او التطوع \*  
لعدم مانواه اى لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل \* وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى  
من واجب اخر يقع عمن نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو  
شهוד الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر  
الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يذبح مشروعا الوقت بالليل الى الاخف فاذا اشتغل  
بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم  
يدرك صعدة من ايام اخر لا يكون \* واخذنا بفرض الوقت ويكون \* واخذنا بذلك الواجب \*  
ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع يذبحه فلا يجوز له الترخص بما هو  
اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (ولهذا صرح اداؤه) وهذا عند جمهور  
الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم \* وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن  
عمر وابي هريرة رضي الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار  
هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم \* الصائم  
في السفر كالفطر في الحضر \* وقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* وتمسك الجمهور بقوله تعالى \* فمن  
شهد منكم الشهر فليصمه \* وهذا يميز المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره \* ومن كان مريضا او على  
سفر \* لبيان الترخص بالفطر فينبغي به وجوب الاداء لاجوازه \* وفي حديث انس رضي الله  
عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا الصائم ومنا المفطر لا يعبى البعض على  
البعض والاخبار في هذا كثيرة \* وتأويل حديثهم اذا كان يذبحه الصوم حتى يخاف عليه  
الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل عشي عليه فداجمت عليه الناس وقد ظلل  
عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال \* ليس من البر الصيام في السفر \* يعنى لمن هذا حاله  
كذا في المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول  
بعض مشايخنا العراقيين فانه \* وقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عندهم  
لان السبب هو الجزء الاخير عندهم \* واحتراز عن اداء الزكاة في اول الحول فانه موقوف  
على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان  
قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التماس لم يوجد فنوجد  
اصل السبب قلنا بالجواز ولقوات وصفه قلنا بالتوقف وهما السبب وهو شهود الشهر ثابت  
في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو  
البيت \* ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله (وصار كونه ناسخا لغيره)

رخص له ان يذبحه  
بالفطر وهذا لا يجعل  
غير الفرض مشروعا  
فان عدم فعله لعدم  
مانواه وكذلك على  
قولهما اذا نوى  
الفضل او اطلق التبعة  
وكذلك المريض في  
هذا كله وقال  
ابو حنيفة رحمه الله  
الوجوب واقع  
على المسافر ولهذا  
صح اداؤه بلا  
توقف الا انه رخص له  
الترك قضاء لحقه  
وتخفيفا عليه فلما سأل  
الترخص بما يرجع الى  
مصلح يذبحه فقيما يرجع  
الى مصالح دينه وهو  
قضاؤه ما عليه من الدين  
اولى وصار كونه  
ناسخا لغيره متعلقا  
باعتراضه من جهة  
الرخصة وتمسكه  
بالعزيمة



جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره . شروعا اى صار كون صوم  
رمضان من الصيامات متعلقا بعراصة عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة \* فاذا لم  
يفعل اى لم يرض عن الرخصة لما ذكرنا \* بقاء غير صوم الوقت . شروعا لان المعلق  
بالشرط . عدم قبل وجود الشرط فصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع  
عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه  
النية اذ هو يتجشم الحال مرارة الجوع ويلزم قضاء فرض الوقت في الثاني ولا فائدة في النفل  
الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر مكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف . واذا لم  
يثبت الترخيص بقاء صوم الوقت . شروعا فابتأدى بنية النفل كما في حق المقيم \* وروى الحسن  
عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب  
وان تحقق الاداء بمساقفة فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان  
لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه يحري بين الاداء فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر  
فلا يتنى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسي وذكر القاضي الامام  
ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص بالفطر فتأجل  
وجوب الصوم في حقه بالاصافة كمن بدأ بصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم  
عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يحمله ولما نوى صوما اخر ما يحمله فبقى  
رمضان في حقه كشعبان ما لم يحمل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره \* . تبيين هذا انه مترخص  
باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت \*  
واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح بنية النفل لاشك انه يقع من رمضان لان بنية  
النفل لما وقع عن صوم الوقت . مع انها لا يحتمل الفرض بنية المطلقة التي تحتمل اولى ان  
يقع عنه \* وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض  
لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
الظهر المصيق \* ولان المطلق يحتمل النفل والفرض . الوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل  
الذى هو اولى كافي خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع  
الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية  
واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير  
فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان فقيه اولى وليست بنية صريح النفل  
ايضا بل هى يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص التحق بالمقيم فاطلاق النية  
منه ينصرف الى صوم الوقت \* وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في  
معناه من ترفيد يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير قوله ( اما المريض فالصحيح  
عندنا ) الى اخره \* احترزه عاروى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض  
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

واذا لم يفعل بقاء  
مشروعا فصح اداؤه  
ولان الاداء غير  
مطلوب منه في سفره  
فصار هذا الوقت في  
حق تسليم ما عليه بمنزلة  
شعبان فقبل سائر  
الصيامات والطريق  
الاول يوجب ان لا  
يصح النفل بل يقع  
عن الفرض والثاني  
يوجب ان يصح وفيه  
روايتان عنه واما اذا  
اطلق النية فالصحيح  
ان يقع عن رمضان  
لان الترخيص وترك  
لا يتحقق بهذه العزيمة  
واما المريض فان  
الصحيح عندنا فيه ان  
يقع صومه بكل حال  
عن الفرض لان  
رخصته متعاقبة بحقيقة  
الجز فيظهر بنفس  
الصوم فوات شرط  
الرخصة فيلحق  
بالصحيح

فاما المسافر فيستوجب  
الرخصة بعجز مقدر  
بقيام سببه وهو  
السفر فلا يظهر بنفس  
الصوم فوات شرط  
الرخصة فلا يطل  
الترخص فيتعدي  
حينئذ

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجبا اخر فتداني حنيفة بصير  
صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع في ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان  
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صائما عما نوى \* وهو اختيار شيخ  
الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الوالوالجي  
والقاضي الامام تقي الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر  
ابو الفضل في الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بالصحيح  
والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله فصامه اذ نوى  
التطوع يقع عن التطوع \* وما ذكرهنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما \* قلت  
وكشف هذا ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء ولا يعاين فيه بقول مخالفين  
وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات الملقحة ووجع الرأس والعين  
وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص  
انما ثبت للمحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفه اذن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع  
ضرر فذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق  
الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف \* ثم عندنا يثبت الترخص بخوف  
ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او جاء بالصوم  
بإحالة الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احدهما من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل  
زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر  
بوجه فعلي لهذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لا تنوع  
كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم  
يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم  
لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص  
دفعاً للهلاك عن نفسه كما يثبت بالا كراهة معنى العجز انه لو صام لهلك غالباً فاذا اسام هذا المريض  
عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض  
الوقت \* فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض  
الذي اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض \* ومراد المصنف من قوله ان رخصته  
متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز \* وقوله فان  
الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في  
المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعوهم من غير تأويل  
لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى  
عموم الظاهري وأشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا \* بوضح ما ذكرنا ما قال شمس  
الائمة في المبسوط فاما المريض اذ نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان  
إباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر \*

بطريق التنبية الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار ﴿ ٢٣٤ ﴾ الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او ما اول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدل على بادي تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم قوله ( بطريق التنبية ) التنبية الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيهه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاول لانه اهم \* فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله ( ولما صار متعينا ) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المقتضى والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه او وقع الفعل لا يقع الا من الجهة المستحقة عليه \* وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا من الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج من العهدة وكالواستأجر انسلنا ليخطئه ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او لاداء الواجب بالعقد \* والفقهاء الجامع للكل انه لما اخذ متعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده \* ولنا حرفان \* احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله واجبا عليه وقت عين والايحاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه \* والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافع مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعني بها الصلاحية التي يتمكن بها من اداء العيادة او غيرها وهو ما يؤدى بهما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه من اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صار قاهلا الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار \* لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منفعته الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كالا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاخير فان المستحق منفعته ان كان اجيرا وحدا او الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرا مشركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المبتغي بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كان الصدقة على الفنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل \* قال شمس الائمة في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل

( باختيار )

تصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الواحد يستحق منفعته قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القرية فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت بما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا فان عدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منفعته كما ينعدم في الليل اصلا ولا استحقاق منه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعي رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القر به حصل حاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له \* فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تأثير النية في تحصيل الايقاع من الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار امرضنا عن تعيين النية كما نذكره مع الشافعي رحمه الله عليه \* وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب لفرو يقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله \* وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون صائماً ما لم يبق \* والفرق لفرو رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قر به في هذا المسافر والمقيم سواء كذا في المبسوط \* وقوله كصاحب النصاب اداءه هبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم بقياسا عليه لفرو اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهدية متفرقا ما اذا لم يكن كذلك فلا لان ابناء ما تى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن الهبة فانك في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالتزام على مذهب الخصم \* بما تصور فيه الامساك قر به اي من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والتفل \* الا واحدا وهو فرض الوقت \* لم يكن بد من التعيين اي تعيين المنافع للعبادة \* لانه عبارة اي عقد الهبة عبارة والعبارة شيء فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم الزعامة فانه ليس بشيء قوله ( لما بقيت منافعه ) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اي تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم مشروع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه ما مور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليب في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن المتنع حصول عبادة لامن اختيار من العبد فكما شرطت الزعامة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة \* ولا يقال تعيين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف \* لاننا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغني تعيين المحل من ذلك شيئا اذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرنا التحصيل على ما حققنا \* ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع ونية التفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في صفة العبادة وبخلاف معنى العبادة عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد المشروع في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالتعيين في مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لاعلى ان التعيين منه موضوع فكان هذا منا قولاً بموجب العلة وقال الشافعي رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة فقال اخ لي او صديق لي فقال  
اجبعت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شربة ثم عن شربة بالحج لنفسه  
باحرام انعقد لغيره فيجوزنا عن الفرض بنية النقل ايضا دلالة \* ولا يمكن الحاق الصوم بالحج  
لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه \* ولكننا  
نقول الامر على ما قلنا اي لا بد الوصف من التحصيل بالنية تفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا  
ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبانه انا اجعنا على ان الشرط هو نية الصوم  
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاء وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم  
نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي  
والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم بان زيد النودي  
يا انسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يازيد فكذلك انما نحن فيه اسماء قد وجد  
بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناول مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا  
رحمهم الله انه صلوم حين يتأدى بمطلق النية كالنقل في غير رمضان فانه لا صوم مع النقل  
في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض \* وكذلك اذا نوى النقل  
لان الموصوف بانه نقل غير مشروع فلفت نية النقل وبقيت نية الصوم نصار كل نوى  
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون فلا لان الوصف  
لنا فبقى مطلق النية ( فان قيل ) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا  
وهنا الصوم معدوم يوجد بتخصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه ( قلت كونه معدوما لم  
يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم  
جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه ( فان قيل ) لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لان اسم  
بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان التوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا  
لا ينال باسم غيره وان كان ينال باسم انسان ورجل \* كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض  
لانه ترك الثقل الى الخفيف فانه لو افطر في النقل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان  
يجعل مع الاعراض عنه قبلا عليه لتضاد بينهما \* يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه  
نقل يكفر فكيف يجوز ان يصيرنا بالصوم المشروع بنية النقل ( قلنا ) انه قد نوى اصل الصوم  
ووصفه الوقت لا يقبل وصفه فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة  
بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصرم جنسه لا اسم  
غيره بخلاف عمره فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبتت في ضمن نية النقل وقد لفت  
الاتفاق قبلنا ما في ضمنها \* ونظيره الحج على مذهبه \* وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نقل  
يكفر \* وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى  
وبين مقداره وظهر لنا الزم لذلك الفعل بطريق لاربية فيه فلو لا الالتزام الظاهر للاسمى  
الفعل فريضة \* والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يتجمل بالنية وهي ان يقصد بقلبه توجبه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك بعبادة فبعد ذلك اتسمه بسمه القرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهور ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيقسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشأ كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذه السمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا غير ان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان الامر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمه القرض لزال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه الثبات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معقوا فاما لو وجد في غيره من الايام فيختفى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يختفى منه الكفر ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام: الاعمال بالنيات وانما الامرى مانوى فانا سلمنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في التنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام: ولكل امرى مانوى يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا ما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزئه لان الصوم واجب عليه في جميع الثمار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله من النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضى بطريق الخلق باول الثمار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه واجبا دون تصحيح الماضى لانه خرج من يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يردده الحقيقة لانه مأثور بالكل ولم يوجد فاقتراله موجد فى الكل بالاجماع فى البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا يكتفى بالامساك فى الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا فى اعتبار النية التى بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله بعدم العزيمة وانده غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزى ولا يقال لما صحح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا لاننا نقول ترجيح الفساد فى باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن الهمة بيقين فهذا معنى قوله ووجب

لا وجب التعيين  
شرطا بالاجماع  
وجب من اوله لان  
اول اجزائه فعل  
مقتضى العزيمة فاذا  
تراخى بطل فاذا  
اعترضت العزيمة  
من بعد لم يؤثر في  
الماضى بوجه لان  
اخلاص العبد فيما قد  
عمله لا يتحقق وانما  
هو لما لم يعمل به  
فاذا فسد ذلك الجزء  
فسد الباقي لانه لا  
يتجزى ووجب  
ترجيح جانب الفساد  
احتياط

ترجح الفساد احتياطا \* ولا يلزم عليه النقل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدّر  
شرفا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما نينه قوله ( وهذا بخلاف التقديم ) اي تأخير النية  
من اول الامساك بخلاف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا  
ولم يحز التأخير \* والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعني انه قد عزم في الليل انه يمسك  
لله تعالى من القجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزم ما في المستقبل ولم يعترض  
عليه اي على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاذه من ترك العزيمة والافطار بعد  
الصبح \* والاكل والشرب والواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط  
المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فلا كل وما يشهد لاني في عزيمته فاذا لم يطل  
يحكم بقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا هم الجواز انواع  
الصيامات من القضاء وغيره فاما التأخير فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشيء  
انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة \* وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر  
الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا ههنا \*  
ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح  
ولم يجز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول  
النهار واخره كالم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره \* والا ترى ان في الصوم الدين  
وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يحز التأخير  
بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره  
\* وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل اتصاف النهار يحزيه واختلف في ذلك طريق اصحابنا  
فهم من سوى بينه وبين النقل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو  
المذكور في الكتاب فنكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغي ان يكون شرطا على وجه  
لا يؤدي الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات  
ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الاعم  
الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوي التقديم في  
هذا المعنى لا لئلا يجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر  
غالب وقد يشبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا  
بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم  
في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة  
وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدي الى فوات الصوم ( فان قيل ) لا مساواة بين الحاجتين  
لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق  
البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يتلى  
به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور  
بقاها باض النائمة والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه \* على

وهذا بخلاف التقديم  
لان التقديم واقع  
على جملة الامساك  
ولم يعترض عليه ما  
يبطله فبقى فاما  
المعترض فلا يحتمل  
التقدم الا ترى ان  
النية بعد نصف النهار  
لا يصح والا ترى ان  
في الصوم الدين  
وجب الفصل بين  
هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينابين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا الخاصة منها في موضعها كالعلامة في مواضعها والحاجة الى تحييز الصوم بالنية التأخره خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص القول بالجواز فيه \* وما ذكر ان بناء الاحكام على ما هم وغلب دون ما شد ونذر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حيز النذرة فلما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد النذرة وههنا الاعتذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الاجهزة النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق \* وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعدم موضعها قدا فبحوز وفي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لتبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة \* على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكثر زيادة من الطعام على المتاد او شرب زيادة شربه وان تصور وجوده في غاية النذرة فيلحق بالعدم \* ونقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انقجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمذورين \* واذا حقت معنى المسئلة فاصغ لشرح ما في الكتاب \* فقوله الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة معناه النية محتاج اليها لغيرها لالذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تقويت ذلك الغير \* وهذا الامساك واحداى الكف الى اخر النهار ركن واجد يمتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفساد احث لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة الكل \* وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشي لا ينجز لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشي واحد كما في قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشي واحد حتى جاز نقل البلية من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى \* ثم اتموا الصيام الى الليل \* صارت كشي واحد فلا ينجز أصحة وفسادا والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للجزو حال الابتداء ساقط ايضا للجزو وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة



الزينة حال اداء هذه العبادة بان يدوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع  
كافي سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع  
وهذا معنى قوله للعجز \* ولهذا لو اغنى عليه او يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى  
صومه \* ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لاستدامة النية من اولها الى  
اخرها \* وحال الشروع في الاداء اى الثبات على الزينة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط  
عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع \*  
وحاصله انه لا يشترط اقتران الزينة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع يشبه  
لا يعرف الا بالتجويد ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق  
الذين ثبتت امور الشرايع على عادتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل  
وبعد ما كان متيقظا يشبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله \* وصار حال  
الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه  
يخرج فيها على الثبات على الزينة \* وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها  
من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية  
بابتداء الصوم متعذر واثبات على الزينة حال بقاءه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير  
متعذر كافي ابتداء الصلوة \* والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة  
به في حالة البقاء اولى باعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء  
الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى \* ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية  
بابتدائه \* اطلق التقديم اى اجازة مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى  
في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال  
الشروع ولا حال البقاء حقيقة \* وجعل اى العزم المتقدم المدوم حقيقة موجودا تقديرا \*  
فصار له اى لا قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى  
الامساك من الصبح الى الغروب \* ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود  
حقيقة حالة الاداء \* على حد الاخلاص اى على حقيقة \* وكلمة على متعلقة بالاداء  
لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة  
وقد عذمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا \* والعجز الداعى الى التأخير موجود في  
الجملة بمعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو دواع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك  
هو دواع الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كافي حق المقيم بعد الصبح وامثاله \*  
وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بتجوز التقديم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاجازة  
وانما تدفع بالكفاية بتجوز النية من النهار \* وفي يوم الشك ضرورة لازمة اى في حق الكل  
لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض  
رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز نية النفل

ثم العجز اطلق التقديم  
مع الفصل عن ركن  
العبادة وجعل  
موجودا تقديرا  
فصار له فضل  
الاستيعاب ونقصان  
حقيقة الوجود عند  
الاداء على حد  
الاخلاص والعجز  
الداعى الى التأخير  
موجود في الجملة في  
حق من يقيم بعد  
الصبح او يفتق عن  
انما وفي يوم الشك  
ضرورة لازمة لان  
تقديم النية من الليل  
عن صوم الفرض  
حرام ونية النفل  
عندك لغو فقد جأت  
الضرورة فلان ثبت  
بها التأخير مع الوصل  
بالركن اولى ولهذا  
رجحان في الوجود  
عند الفعل وهو حد  
حقيقة الاصل  
ونقصان القصور  
عن الجملة بتقليص  
بمحمل العفو واستويا  
في طريق الرخصة بل  
هو ارجح وهذا  
الوجه يوجب  
الكفارة بالقطر فيه

ثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلا يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى \* وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا الجواز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية التأخره فلان يجوز بهامع وصلها بالركن كان اولى ( فان قيل ) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار التأخره تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عنما في المستقبل بقيت كذلك واقرنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فتي تأخرت سارت كما نوى صوم بعض اليوم اذهى لا تعمل في الماضي بوجه ما ( قلنا ) لا حاجة الى القول ببقاء حكمه لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلتن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدام حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث انصافه بكونه صوما جلة الامساكات في اليوم شيء واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال \* ولهذا اى ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اى من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة \* وهو اى الوجود عند الفعل \* حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقرنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في التأخره دون المتقدمة \* ونقصان القصور اى وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة \* يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع مادون الحصص بما بين الانسان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان في اعمدها عند الفعل والكمال في التأخره الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة \* فكانا مستويين في طريق الرخصة اى في جواز الترخص بهابل هذا رجع اى التأخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه وجود تقديرا ايضا لانا نقول اقنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان في التأخره معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فبطل جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للتأخره عن التعارض فصار التأخير ارجح ( فان قيل ) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع ( قلنا ) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كل في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كل الصلوة نفسها وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله ( ولا  
 صح الاقتصار ) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح  
 اي لا صح اقتصار النية على بعض الامساك وحب ان يكون لذلك البعض حكم الكل  
 من وجه حتى يكون قران النية كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل  
 في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع  
 الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي  
 تقابلها ذلك اول فاما ما راد على النصف فملت على ما بعينه وقر الى الكل فكان الحكم بكليته على  
 وفاق الدليل. خلقا من الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من  
 وجهه وهو القيمة حمل خلقا من المثل من كل وجه اذ انقطع المثل في ضمان العدو وان هو ان يشترط  
 الوجود في الاكثر الصمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر  
 لان الاقل الذي لم يصادف النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك  
 هذا الكل الثالث تقدر اربعي انما وحب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا  
 ضرورة في ترك هذا الكل التقديرى واعتبار ما دونه فلهذا لم يحوز الصوم بالنية بعد الزوال \*  
 ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام او افاق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل  
 ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال \* لاننا اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار  
 الكل لو حود خلفه وهو الاكثر وهما فاقا الاكثر ومواته فالتصوم لان الاقل الذي  
 صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة  
 هنا كوجودها بعد الغروب فلا يصح بها قوله ( ورجحنا الكثير على القليل ) جواب عن  
 قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطاً وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجع على القليل فالكثرة  
 وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت لشيء باعتباره ازيد  
 في اجزاء ذاته فكاتب الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من  
 الاوصاف المحضة التي لا تملك لها بالوجود فالتمايطران بعد الوجود فكان الترجيح  
 بالكثرة راجعا الى الذات والصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات  
 اصل والحال تبع \* وبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد  
 بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجع جانب العدم على جانب الوجود احتياطاً الامر بالعبادة  
 ونحن رجعنا الوجود على المدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات  
 وما فعله الشافعي رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحاً قوله ( ولان صيانة  
 الوقت ) يجوز ان يكون مطلقا على الدليل المتقدم من حيث المعنى \* ويجوز ان يكون مطلقا  
 على قوله لانه في الوجود راجع بمعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم  
 يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود داي في وجوده وذاته راجع ولان صيانة الوقت الذي  
 لا درك له اصلا على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما  
 ولما صح الاقتصار  
 على البعض للضرورة  
 وجب المصير الى ماله  
 حكم الكل من وجه  
 خلقا من الكل من كل  
 وجه وهو ان يشترط  
 الوجود في الاكثر  
 لان الاقل في مقابلته  
 في حكم العدم ولا  
 ضرورة في ترك هذا  
 الكل تقدير اربعي  
 بعد الزوال ورجحنا  
 الكثير على القليل  
 لانه في الوجود راجع  
 وبطل الترجيح على  
 ما قلنا بصفة العبادة  
 لانه حال بعد الوجود  
 والكثرة والقلة من  
 باب الوجود  
 والوجود قبل الحال  
 فوجب الترجيح به  
 على ما يأتي بيانه في باب  
 الترجيح ان شاء الله  
 ولان صيانة الوقت  
 الذي لا درك له اصلا  
 على العبادة واجب  
 وهو معنى قول  
 مشايخنا

الاداء الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانه احترازاً عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله \* من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر \* ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاذار المذكورين الاتجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذا التجوز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنزة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن \* وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة تفويت فضيلة اخرى \* وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اذاؤاها قبل الوقت \* وفي قوله لا يدرك له اصلاً اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لاننا نجازناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالقوات اصلاً على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء بقي على الاصل قوله (ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

الاجرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضاً) اي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضاً لان ما يوجب ترجيحه معنيان \* احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر \* والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لم تكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً \* وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لان كل واحد من الترجحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي هو راجع الى الحال ولهذا ادل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله) ذكر في المبسوط اذا أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح

فبتكامل جناته بالفطر كالو كان نوى بالليل \* وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أن ظاهر قوله عليه السلام \* لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل \* ينبغي كونه صائماً بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرج بالشبهات كمن وطئ جاريفاً ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام \* أنت ومالك لانيك \* وما ذكرهنا موافق للنظومة \* وذكر الشيخ أبو المين رحمه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما إذا نوى من الليل وبين ما إذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما إذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية ( فان قيل ) لا نظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فظاهر جنة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكاة على الاداء وغيرهما ( قلنا ) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها يقلب صوماً شرعياً \* وتوقف الامر على ما يوجد بعده وجود في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائنة حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقاً مسلوكاً قوله ( ولم نقل بالاستناد ) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الوجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله ( ولا يفساد الجزء الاول ) رد لقوله اول اجزاء الفعل مقتضى مقتضى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساد يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات في كونها صوماً شيئاً واحداً لا يجزى فافتران النية يجزء منها كان اقتراحنا بجمعها ضرورة عدم التجزئ \* وان لم ينصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوماً \* فظهر عما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرها كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لا تنفاه دليل الفساد وهو انعدام اثنية قوله ( والامساك في اول النهار قريبة ) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك في اول النهار قريبة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديراً لا تحقيقاً وفاء لحقه وتوفير الحفظ

بان احتمال طريقتي الصحة ويجوز ان يكون انتهاء كلامه بانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما وراءهما فن السرف والشره ولهذا وعد الله تعالى في الاحرة الغداء والعشاء فقال «ولهم رزقهم فيها نكرة وعشا» والصوم عبادة فيكون ركازا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيرها الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فمخرج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان انتهاء الركبي من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للزكينة الا ما تقدم عليه من الامساك المعتاد كان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه نفعه ومعنى التمسك القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق نية النية وكانت معتزلة حقيقة ما دل العادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه كالام يستتبع ولدها في الاسلام والعناق والرق والاسنيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فينبغي النية في التقدم تقديره وان لم يثبت بتحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا بتحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بمساده والله اعلم \* ثم هذا الحكم وهو حوار الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكما الصحيح المقيم عندنا وعند زمر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المسوط \* ودكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم يسو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمه الله فهدا يشير الى ان عندنا في جقيقة ومحمد رحمه الله لا يجزيهما \* وجه عدم الجوار ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يعمين عليهما الا بنية من الليل كالتقصاء \* ووجه الجوار ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يتحصصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم كالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا: النفل بمقدار بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يتلى المعيار ليوجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي \* فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار \* وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى لان النبي عليه السلام قال «اني اذا لصائم» وهي كلمة تنبي عن الاخبار للحال \* ولان مبنى التطوع على النشاط فيأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنا امساك بخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل بمقدار بكل اليوم حتى يفسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية في الاخر لان الصائم عرف قرينة بمعياره ولم يعرف بمعياره الا يوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك في اول يوم التحريم بشرع صوما ولكن ليكون ابتداء تناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع من صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاشاني وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى فيحوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا \* ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذ كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالقروض لقوات اكثر الركن بلائية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجاع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح بالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النقل تبع للقرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركتين لانه ادنى مقادير القرض ويحوز قاعدا او راكبا لان القرض يحوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن القرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى دانقاسقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن القرض بحال فلا يحوز ان يقدر النقل به \* ولا تمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام \* انى اذا لصائم اخبار عن حالة العزم فغير بلسانه باخطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلى ركعة او يكتفى بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجاع وانما اثر نشاطه في انه خير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيتاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى \* واما الامساك في اول يوم البحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء تناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحموا الابد الصلوة قوله ( ومن هذا الجنس ) اى من جنس ما صار الوقت متعينه كشه رخصان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول الله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترزه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة \* لما انقلب صوم الوقت وهو النقل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبيين \* واجبا اى بالنذر \* لم يبق نقلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اى متنافين او متغايرين وهما كونهما نقلا واجبا لان النقل لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقه بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتى النقل ضرورة \* فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نقلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النقل مشروما فاما في ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحقه فلا اعتبر في احتمال ذلك العارض بالولم يندر

واما الوقت الذي  
جعل معيارا لاسبيا  
فمثل الكفارات  
الموقفة باوقات  
غير متعينة وكقضاء  
رمضان والنذر  
المطلق والوقت فيها  
معيار لاسبب ومن  
حكمها انها من حيث  
جعلت قريبة لاستغنى  
عن النية وذلك في اكثر  
الامساك ومن حيث  
انها غير متعينة لا يتوقف  
الامساك فيها الا  
لصوم الرتبة وهو  
النفل فاما على الواجب  
فلا لانه يحتمل الوقت  
وانما التوقف على  
الموضوعات الاصلية  
فاما على الصمت فلا  
فلماذا كانت النية من  
اوله شرطا ليقع  
الامساك من اوله من  
العارض الذي يحتمله  
الوقت فاما اذا توقف  
على وجه فلا يحتمل  
الانتقال الى غيره ومن  
حكمه انه لا فوات له  
مالم يكن الوقت متعينا

اي الصوم المشروع في هذا الوقت \* واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل  
صفة التولية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة \* فاصيب بمطلق الاسم اي يقع  
من المنذور بالنية المطلقة \* ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان \* لكنه  
اذا ساءه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى  
لان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه \* لحقه اي  
لحق صاحب الشرع \* فاعتبر اي هذا الوقت \* في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع  
الى صاحب الشرع \* بما لو لم ينذر اي بعدم النذر \* او المعنى فاعتبر النذر او التعيين في  
حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اي بالعدم \*  
يعني كان الموجب الاصل في هذا اليوم هو النفل حق للعبد وصوم القضاء والكفارة كان  
محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالاحتياط لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت  
لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد بدلا للمشروع الذي ليس بحقه  
من قبل نفسه وذلك لا يصح كن سلب وعليه \* بجذنا السهو يريد قطع الصلوة لا يعمل ارادته  
فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا \* واعلم ان اراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا  
النوع في بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه  
ليس بسبب اذا السبب فيه النذر على ما عرف فكان اراده في القسم الذي يليه اولى وانما اورد  
في هذا النوع لان شبه بصوم رمضان اقوى من شبه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار  
وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلماذا اورد ههنا قوله ( واما  
الوقت الذي جعل معيارا لاسبيا وهو القسم الثالث من اقسام الموقفة \* فالشيخ ذكر هذا القسم  
في اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شبهة بما جيعا فشبهه بالموقفة  
انه تعلق بوقت مقدره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكاة حتى اوداء ليل لم يعتبر بخلاف  
الزكاة وشبهه بالمطلقة انه لم تعلق بوقت متعين بفوت الاداء بفوته كاي فوت بفوات شهر رمضان  
بل متى اداء يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقفا واختار غيره جانب كونه  
مطلقا \* والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات معيار وهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم  
واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين \* لاسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار  
او قتل او عيب ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر  
المطلق اي المنذور المطلق النذر \* ومن حكمها اي من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت  
قريبة لاستغنى عن النية وتكفي في اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن  
حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه  
الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان \* فاما  
على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان  
الواجب يحتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قولنا رأيت اسدا



يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل العلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ  
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك  
اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصل للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت حينا  
لفرض كرمضان كان الوقف عليه قنقد عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل  
فلا ينفذ على غيره فلماذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت  
فاذا نوى من الليل صوم القضاء يتعد الامساك من اول النهار لمحتل الوقت فيموز واما اذا انعقد  
الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت \* وهذا في الحقيقة جواب  
عن كلام الخصم فانه جع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق  
الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه  
انه لا يندب عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله  
يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقفة فهو المشكل)  
اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق \* منه اى من الموقفة على تأويل المذكور \* وهو حج  
الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لا في نفسه \* وبان الاشكال من  
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تأدى باركان معلومة ولا يستغرق  
الاداء جميع الوقت فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة  
واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم \* والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض  
العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار  
اشهر الحج من السنين التي يأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها  
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح  
التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل طرفا الاداء الحج وبمعنى اشكاله انه اذا اخر الحج  
عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش  
ادى وان مات تحقق الفوات فسميئا مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله  
(واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدري اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من  
وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة  
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعيش كان اشهر الحج من العام  
الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا \* ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل  
عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق  
لكون ذلك عام من عمره \* فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو  
صحيح اي ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين  
للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم تأخير  
عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من  
الموقفة فهو المشكل  
وهو حج الاسلام  
ومعنى قولنا انه مشكل  
ان وقته العمر واشهر  
الحج في كل عام صالح  
لادائه ام اشهر الحج  
من العام الاول وقت  
متعين لادائه ولا  
تخلاف في الوصف  
الاول حتى اذا اخر  
عن العام الاول كان  
مؤديا فاما الوصف  
الثاني فهو صحيح عند  
ابي يوسف في الحال  
واشهر الحج في هذا  
العام الذي لحقه  
الخطاب به بمنزلة وقت  
الصلوة فاذا ادرك العام  
الثاني صار ذلك بمنزلة  
العام الاول لا ينصير  
كذلك الا بشرط  
الادراك وقال

وقال محمد رحمه الله موسعاً بسم تأخير ﴿ ٢٤٩ ﴾ عن العام الاول وقال الكرخي وجاعة من مشايخنا

(بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوم ما من  
ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأنم لان وقت القضاء جميع  
العمر فكذلك ههنا \* وانما خص هذا الظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله  
لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم يقطع باقبال الليل الى الفديكان  
وقت اداء الحج يقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت  
الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يبرف) اي حقيقة الخلاف  
في تعيين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله  
وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه  
بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعيينه للاداء (فان قيل) لما ثبت  
ان وقته متضيق عند ابى يوسف لم يبق مشكلاً كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال  
الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل  
الاحتياط حتى لا يؤدي الى تقوية العبادة لانه حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية لا ترى  
انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يمتثل  
التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا  
للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قاله قوله (مثل وجوب الزكاة) جمع الشيخ  
بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكاة وصدقة الفطر والعشر نظير  
الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني \* فاما تعيين الوقت فلا ياما  
ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا \* يعني مسألة الحج مبنية على ان في الامر المطلق  
اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف خلافاً لمحمد لان الخلاف فيها ابتدائي  
قوله (فاما مسألة الحج فمسئلة مبتدئة) اي غير بناءة فعند ابى يوسف هو واجب على الفور  
حتى يأنم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلی وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة  
رحمهم الله قال سئل عن له مال ايجبه ام يتزوج قال بل يجمع به فهذا دليل على ان الوجوب  
عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت \* فان اخره  
ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد  
فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فآثم \* وعند الشافعي رحمه الله لا يأنم  
بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثم بالتأخير فاما الوجوب  
فثبت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاجاج بالاجاع كافي تأخير صوم القضاء والكفارة  
ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخير \* وذكر النزالى رحمه الله في المستعنى ان التأخير عند  
الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق  
الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى \* وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرماني وقال  
محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعاً يحل فيه التأخير اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

ان هذا يرجع الى  
ان الامر المطلق من  
الوقت يوجب  
الفورام لامثل  
وجوب الزكاة  
وصدقة الفطر  
والعشر والنذر  
بالصدقة المطلقة  
فقال ابو يوسف على  
الفور وقال محمد رحمه  
الله على التراخي  
فكذلك الحج فاما تعيين  
الوقت فلا والذي  
عليه عامة مشايخنا  
ان الامر المطلق  
لا يوجب الفور بلا  
خلاف فاما مسألة  
الحج فمسئلة مبتدئة  
فذهب محمد رحمه الله  
في ذلك ان الحج فرض  
العمر بخلاف الاثمه  
لا يتأدى في كل عام الا  
في وقت خاص فيكون  
وقته نوعاً من انواع  
اشهر الحج في عمره واليه  
تعيينه كصوم القضاء  
وقته النهر دون الياالي  
والى العبد تعيينه فلا  
يتعين الذي يليه الا  
بتعيينه بطريق الاداء  
الا ترى انه متى اداء

(٣٢) كان مؤدياً ولو كان الاول متعيناً لصار بالتأخير محسراً

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة \* واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افراها لاشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت التجزيعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاءه الى ان يظهر الزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا يتعين فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر وقت أدائه الترددون الى ان كان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الا يتعين العبد فعلا فكذا هذا \* ولا ييوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم يحج بعد غير متصلة بعمره فلا نصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبق وقت له غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة \* بحقه ان يمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة \* ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا \* وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب \* فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لبقاء ما كان من القدرة ولا يطلها بالموهوم \* ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا ( فان قيل ) قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وتزلت فرضيته سنة ست منها فلم ان التأخير جائز ( قلنا ) تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره \* ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن مأمرا قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه انه بقی وقتاً للنفل مع انه لم يشبرع في مدة واحدة الاحج واحد ولو تعین للفرض لما بقى النفل مشروعا كما في شهر رمضان ثبت انه غير متعين بالاداء ومتى تعین بالاداء لم بقى النفل فيه مشروعا ولا ييوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لامر أحج له لان المراجعة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدرك الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقيقة فيصير كوقت الظاهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخير

عن اليوم الاول  
لا يفوته والتعارض  
الحال غير قائم لان  
الحياة الى اليوم الثاني  
غالبه والموت في ليلة  
واحدة بالعبادة نادر  
فلا يترك الظاهر  
بالنادر واذا كان  
كذلك استوت الايام  
كلها كانه ادر كها جلة  
فخير بينهما ولا يتعين  
اولها ولا يلزم ان  
النفل بقى مشروعا  
لانا اعتبرنا التعيين  
احتياطا واحترزا  
عن القوت فظهر ذلك  
في حق المأثم لا غير  
فاما ان يبطل اختيار  
جهة التقصير والمأثم  
فلولا يلزم اذا ادرك  
العام الثاني لانا انما  
عينا الاول لوقوع  
الشك فاذا ادركه  
وذهب الشك صار  
الثاني هو المتعين وسقط  
الماضي لان الماضي لا  
يحتل الاداء بعد  
مضيه وفي ادراك  
الثالث شك فقام الثاني  
مقام الاول ومن حكم  
هذا الاصل ان وقت  
الحج نظرف له لا معيار

حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة  
العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة  
فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريده ان يؤخره الى  
السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عنى فهل يحل التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم  
فلم يلزم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم  
الله انك تموت قبل ادر السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحيي ذلك التأخير  
فيقول او ما يدري ما ذاق في علم الله فاقنواكم في حق الحامل فلا تدوس الحرم بالتحليل او التحريم  
فيلزم منه القول بعدم الائتم وانه كاهو قول الشافعي او الائتم نفس التأخير وان لم يمت  
كاهو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه فتد ان الصحيح من قول  
محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (وبصير الساقط بطريق  
التعارض كالساقط بالحقيقة) يعنى قد سقط اشهر العام القابل من كونه اوقات الحج في حقه لتعارض  
دليل الادراك وهو الحياة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بنائهما سواء في هذه المدة  
فصار كانه سقط حقيقة اى صار كالاشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت  
لوجود بلاه معارض فيصير كوقت الظاهر فالتأخير عنه يكون نفوتنا كتحجير الظاهر من  
وقته بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ويحويهما لان تأخيرهما عن اليوم الاول لا يفوته  
لما ذكره فيمكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال  
غير قائم اى تعارض الحياة والموت في ليلة غير قائم لان الحياة عالة والموت نادر فلا يسقط  
ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط تعارض الحياة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط  
كان مزاجا لليوم الاول فلم يثبت تعيينه للداء فجاز التأخير وفي بعض النسخ لان التعارض  
للحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجدا احتمال الموت قبل مجيئ اليوم  
كافي الحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحياة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول  
للداء فجاز التأخير وقوله للحال اشارة الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل  
ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه  
النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه  
بقى وقتا للنفل وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا يعارض خوف القوت لانه امر اصلى  
فيظهر التعيين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الائتم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين  
رمضان للفرض فانه امر اسلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الائتم  
جميعا فاما ان يبطل اى بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشرع في النفل فلا نعى  
شروعه في النفل اختيار جهة الائتم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقى له اختيار ذلك كاله  
اختيار جانب الترك اسلافه وفي سائر العبادات اذ لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة  
جبرا والفعل الجبرى لا يصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

الحج أو الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهور مقام المضمر \* الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعى والرمى وغيرها \* وصفاتها اى وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمي فيه وكيفية السعى والرمى وتقديم بعضها على بعض \* لامعيارها اى لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشايتها لوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا حجة واحدة وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو اذن فيه باداء حجة اخرى لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كافي وقت الصلوة تثبت انه في ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضى تعيينه محلا لتلك الفعل لاني غيره لان الحال بمحل اثنائي غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره والاتقاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل يحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر من قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا يثنى غيره والامر بالتجمل لا ينافي ما قلناه كالامر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا يثنى غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي رحمه الله تلغوية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لا عظم امر الحج لافيه من زيادة كلفة ومشقة عمدت في غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب في العمر الامرة بحج من الصرف ال التطوع مع قيام الفرض \* صيانته اى لحج الاسلام عن القوت \* واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الجزر في امر الدنيا صيانة لله كالمبذر في امر الدين اولي فيحمل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الجزر ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجاع \* توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغويته ووقع ذلك عن الفرض لا ذكرنا فاذكرا في اصل الحج \* ولا يقال لا تمت بنية النفل لم يبق اصل النية كافي الصوم على اصله \* لانا نقول الصفة في هذه العبادة تفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصفة في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تفصل عن الاصل فان الصحة اذا عمدت لم يبق اصل الصوم \* لكننا نقول الجزر عن هذا بقوت الاختيار وبوات الاختيار ينافي العبادة

فيكون القول بالحج لصيانة الحج مؤديا إلى تقوية الحج \* بانه ان الحج عبادة والعبادة محل اختياري لان الاختيار للمعبودية لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اسل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجرح الصريح فالقول به يكون مقصبا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا باطله اذا العادة لا تقع من غير اختيار قط \* بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر \* وقوله وهو لا يصح العبادة بلا اخبار رد لقوله وصح اصله بلاية \* وقوله وكن الاحتار في كل ما يلبس الى آخره جواب عن صحة احرام الرقعة عنه بدون امره وقصده عند اني حسفت رجاء الله يعني انما جور ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقدير الاعلى انه حائز من غير اخبار اصلا وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا حور ما تقدم على اشهر الحج والرقعة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدتهم عند الرقعة فقد استعان بهم في كل ما يحزر عن مباشرته بنفسه والادس دلالة بمنزلة الادس ايضا حاكما في شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالمواضع بدلتا فكان هذا النوع من الاخبار كافيا فيما هو شرط العبادة \* فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على يده مدغم بعض مشائخنا اليه مال الشيخ لان النيابة تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي ثلاث الطهارة ولا تجرى النيابة في اعمال الصلوة بوضعه ان النيابة عند تحقق الجزو في اصل الاحرام تحقق عجزه عه بسبب الانهاء مينوب منه اصحابا فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا حضروا المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعدد \* وعند بعضهم بانهم عه في الافعال صحيح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو ان صح الا ان الاول ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان فيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز لا جاع قوله (وجواز عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله بصح باطلاق النية يعني لانهم ان حوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ما قبل هو شرط ولكنه لا ينعج الى ذكره بالقلب واللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكف الحج النفل وعليه حجة الاسلام وصار الفرض تعيينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما دعي بالحال \* واما الاحرام عن الانوب فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما ولا أحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه في صرفه الى من شاء لان يكون الاموال واقما عنهما او عن احدهما ولهذا كان لدان يخدمه عن احدهما بعد ما احرمه مالار دخل الثواب لهما ولا أحدهما اما يصح بعد الاداء فلفت بيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح \* وذكر شمس الائمة في البسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية او وصى بها الميت احرأ ان شاء الله وتمسك فيه باحد حديث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الا  
طلاق بدلالة التعيين  
من المؤدى اذا الظاهر  
انه لا يقصد النفل  
وعليه حجة الاسلام  
فصار التعيين لمعنى  
في المؤدى لا في  
المؤدى فاذا نوى  
النفل فقد جاء صريح  
بخلافه فيبطل به  
بخلاف شهر رمضان  
لانه متعين لامر احرم  
له في وقته لا المعنى  
في المؤدى وهذا  
كقصد البلد لماتعين  
لمعنى في المؤدى وهو  
تبطل اصابته دلالة  
بطل عند التصريح  
بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لأن سقوط حجة الاسلام عن الميت بإداء الورثة طريقة العلم لأنه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء \* وأما قوله إذا طاف أو وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه أن عقد الاحرام قد انقصد للفرض ولا اعتبار بالنية بعد ذلك إنما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جاعع كالومسجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لأن التخييم انما عقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريم (فان قيل) ما ذكرتم مخالف لنص فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة قال أخ لي أو صديق لي فقال عليه السلام أحجبت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم من شربة (قلنا) ليس كذلك فان تأويله عندنا أنه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الا ترى أنه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فأنسخ والله أعلم قوله (وأما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي) اختلف العلماء في الامر المطلق أنه على الفور أم على التراخي فذهب أكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وامة المتكلمين الى أنه على التراخي \* وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد الى أنه على الفور \* وكذا كل من قال بالكرار يلزمه القول بالفور لا محالة \* وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى أنه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الأدليل \* ومعنى قولنا على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي أنه يجوز تأخير عنه وليس معناه أنه يجب تأخير عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به لأن هذا ليس مذهبا لاحد \* تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل أنه لو أتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخير عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخير ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل \* ولان التأخير تقويت لأنه لا يدري يقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا لليقين به فيكون تأخير عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن هذه على ذلك اذا عجز عن الاداء \* ولان التعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للمحال فكذلك الثاني \* واعتبر الامر بالهوى والانهاء الواجب بالهوى يثبت على الفور فكذا ايتار الواجب بالامر \* وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الالطلب الفعل باجاء اهل اللغة فلا تقيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقيد الماضي والمستقبل بزمن لا يجوز تقيد الامر به ايضا لان التقيد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا امر تقيد بمكان دون مكان \* يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

وأما الامر المطلق  
عن الوقت فعلى  
التراخي خلافا  
للكرخي

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في  
 زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها  
 وصار كالوقيل افعال في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده زمان دون زمان \*  
 الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيدا بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك  
 من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يبعد الفور \* وكذا يحكمه  
 وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واحدا وان كان المكلف في اول الوقت  
 غيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يطلب على ظنه موافقه وان لم يعمل فيكون هذا  
 الامر مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يتحلى زمان العمر منه فثبت الوجوب  
 عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق \* والتكليف على هذا الوجه حائز عقلا  
 وشرعا \* اما عقلا فلانه لو قال لفلان افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي  
 وقت شئت بشرط ان لا يتحلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يسنك \* واما شرعا فلان الصلوات  
 المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في  
 اي وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من  
 جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به \* واما الخواص عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز  
 التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه قلنا ماد كرت حكم الواجب المضيق فاما  
 الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يتحلى الوقت عنه ولو اخلى عصي  
 واثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب \* وقولهم في التأخير تمويت وذلك حرام قلنا  
 القوات لا يتحقق الابوة وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزء يدركه  
 من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت النجاة نادر لا يصلح لبناء  
 الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يطلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يموت المأمور به  
 والظن عن اماره دليل من دلائل الشرع كالاختفاء في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان  
 قيل) ما قولكم فيمن مات بفتنة يموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فبحال لا  
 اذا اطلقنا له التأخير واخترمت المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف  
 العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع المطلق التأخير بحال وان قلتم يموت غير عاص فلما  
 بقي للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فذهب من قال اذا مات بعد تمكنه من  
 الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما يوجب له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقييدا للمباح بشرط فيه  
 خطر مستقيم في الشرع كالرجوع الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يمكن  
 من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يمكن من البناء على  
 الظاهر مادام يرجو الحياة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير \* ومنهم  
 من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير من  
 الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت المأمور به ثم اذا احس بالقوات



يظهر علامات الموت منعاه من التأخير لانه تقويت بعد فاذامات بفتنة وفتاة فهو غير مقوت للأمر به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بفتنة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا فلم يصح وصف فعله بالتقويت فلم يحزان بوصف بالعصيان \* ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانه سقنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التقويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه وكذا الانتهاء في الامور فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على اننا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله ( على ما اثرنا اليه ) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف قوله ( ومن هذا الاصل ) اي ومن الخاص

على ما اثرنا اليه  
والله اعلم ومن هذا  
الاصل  
( باب النهى )

( باب النهى )

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب \* ثم النهى في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن اقبيح \* وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول بمن هو دونه \* وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء \* وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الامر \* ولما كان النهى مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله في حد النهى \* ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى \* ولا تقربوا الزنا \* والكراهة كقوله تعالى \* وذروا البيع \* اذ معناه ولا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى \* ولا تمدن عينيك \* الآية \* وبيان العاقبة كقوله تعالى \* ولا تحسبن الله غافلا \* والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي \* والناسي كقوله تعالى \* لا تعتذروا اليوم \* والارشاد كقوله تعالى \* لاتسألوا عن اشياء \* والشفقة كقوله عليه السلام \* لاتخذنوا الدواب كراسي \* نهى مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق \* فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم ودرن الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه \* وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الرقف وهذا لا سيل اليه \* ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة النهى عنه لانه ضال الامر فكما

( ان )

ان طلب الفعل بابلغ الوجود مع بقاء اختيار المخاطب فيحقق بوجوب الاثارة وكذلك طلب الامتناع من الفعل بانكد الوجود \* وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه يهي فاما وجوب الانهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي \* ومقتضى النهي شرعا فيجب المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن الامر لان الحكيم لا يهي عن رالفقه كما لا يأمر بسى الاخس قال تعالى \* وبني عن الفحشاء والمكر \* فكان القبح من مقتضاته شرعا لانه لا يكر ما في الامر \* والمنهي عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما فيج لعبه وصفا كالعت والسفوه والكذب والظلم \* وما يتحقق به شرعا كبيع الخرو والمصايب والملا فيج \* وما فيج لعبه وصفا كالبيع الفاسد \* وما فيج لغيره مجاور اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما ستره قوله ( والنهي المطلق نوعان ) اى المطلق من القرينة الدالة على ان المنهي عنه فيج لعبه او لغيره او المطلق من القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى تحاره \* هي عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع \* وهي عن التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يوقف تحققها ومعرفة على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عدا اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربوة عبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما \* ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فاما اذا رأيا من يصلى او يبيع علما حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر \* لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع ( فان قيل ) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يعاطونهم من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا ( قلنا ) اهم اعما يعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيع وشراء عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضب فلا بل انما هي ثبت بالشرع \* وما شبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح \* معنى في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اصيف اليه النهي لا فيما لم يصب اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه يمكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا تمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة في انفسها كالوطى في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى \* قل هو اذى \* لالذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى تثبت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل معنى في اللحم وهوانه لا يوافق ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

قال والنهي المطلق  
نوعان من الافعال  
الحسية مثل الزنا  
والقتل وشرب الخمر  
وهي عن التصرفات  
الشرعية مثل الصوم  
والصلوة والبيع  
والاجارة وما اشبه  
ذلك فانها من الافعال  
الحسية دلالة على  
كونها قبيحة في انفسها  
لمعنى في اعيانها بلا  
خلاف الا اذا قام  
الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم يكون المنع لقمح في غيره وهو السم لالعينه قوله ( واما النهى المطلق ) اى  
 من القرائن الدالة على ان النهى عند قبج لعينه او لغيره \* لكن متصلا به ) اى لكن يقتضى قبجا  
 متصلا بالنهى عنه \* مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون  
 للتحريم لا للتنزيه \* وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع من الفعل ناء على اختيار  
 العبد لان يصير مجازا عن النسخ والنقي \* الا يقوم الدليل استثناء من القولين \* فيجب  
 اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته اى على خلاف حقيقته \* على اختلاف الاصول اى الاصلين \*  
 فحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى غير النهى عنه وان يبقى النهى عنه  
 مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره \* ومحملة ان يثبت القبح فى غير النهى عنه فلا  
 يبقى مشروعا اصلا وبصير النهى مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان  
 يكون النهى عنه قبجا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله  
 وهو ان يكون قبجا لعينه غير مشروعا اصلا كما فى قوله تعالى ولا تتكبر ايمانكم باؤكم \* وكما فى  
 بيع المضامين والملاقيح على ما بينه \* وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى عين النهى عنه فلا  
 يبقى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى ومحملة ان يثبت القبح فى غير النهى عنه فيبقى النهى عنه  
 مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان يكون النهى عنه قبجا لعينه غير  
 مشروعا اصلا الا ان يقوم دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبجا  
 لغيره كالنهي عن الصلوة فى الارض المفسدة والبيع وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض  
 فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته على اختلاف الاصول \* وبيان هذا  
 الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر فى هذه المسائل \* وحاصل المسئلة  
 ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو  
 الطاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب  
 المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالي وابى بكر القفال الشافعى وهو قول عامة المتكلمين \* وذهب  
 بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات \* ثم القائلون بانه يدل على البطلان  
 مطلقا اى فى العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم  
 يدل عليه شرعا لالغة \* والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا  
 الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها \* ثم لابد من تفسير  
 الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن  
 كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء او لم يجب  
 فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على  
 حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطا للقضاء \* وفى عقود المعاملات معنى الصحة  
 كون العقد سريلا ترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للآل \* واما البطلان فعناه فى العبادات  
 عدم سقوط القضاء بالفعل وفى عقود المعاملات تحلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا

واما النهى المطلق من  
 التصرفات الشرعية  
 فبقتضى قبجا لعينه  
 غير النهى عنه لكن  
 متصلا به حتى يبقى  
 النهى مشروعا مع  
 اطلاق النهى وحقيقته  
 وقال الشافعى رحمه  
 الله بل يقتضى هذا  
 القسم قبجا فى عينه  
 حتى لا يبقى مشروعا  
 اصلا بمنزلة القسم  
 الاول الا ان يقوم  
 الدليل فيجب اثبات  
 ما احتمله النهى وراه  
 حقيقته على اختلاف  
 الاصول وبيان هذا  
 الاصل فى صوم يوم  
 العيد وايام التشريق  
 والربوا والبيع الفاسد  
 انها مشروعة عندنا  
 لاحكامها وعند باطلة  
 منسوخة لاحكامها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة \* واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما  
 مبارزة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعاً باصله  
 غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه \* وذكر صاحب الميزان في هذا ان الصحيح ما استجمع اركانه  
 وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع  
 صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه \* قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل  
 انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموصوفة له شرعاً والفساد ما كان مشروعاً  
 في نفسه فائت المعنى من وجهه للضرورة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الاتصال في  
 الجملة \* والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف  
 كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع الجسور والصبي الذي لا يعقل \* واعلم ان الصحة  
 عندنا قد يطلق ايضاً على مقابلة الفساد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة  
 فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعاً بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلاً وبخلاف الفساد  
 فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول  
 عندنا من حيث ان المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه  
 لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع  
 بوصفه وان كان مشروعاً باصله \* ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد  
 من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى \* ولا تنكحوا  
 المشركات \* واستدلوا بالصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى \* وذروا ما بقى  
 من الربوا \* وبقوله عليه السلام \* لا تدعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق \* الحديث وهم ارباب  
 اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة \* ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله  
 الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام التقابلات \* ومن قال بالفساد شرعاً للغة قال  
 لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن  
 ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها او كان ذلك سبياً للثك وحرمت عليك صوم يوم النحر  
 ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سبياً للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله  
 حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابحت لك \* ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل التحريم  
 والمنع ونحن نقول به ثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعاً وبسببه  
 المذكور في الكتاب \* والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني  
 حقيقة النهي ان يكون مقتضياً للقبح في النهي عنه شرعاً كان حقيقة الامر ان يكون مقتضياً  
 للحسن في المأمور به شرعاً لا ذكرنا ان ضرورة حكم للامر والناهي الاتري انه لو قيل نهى  
 الشارع لا يقتضي القبح بكذب القائل كالوقيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من  
 امارات الحقيقة \* ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي  
 وهو ان يكون في ذات النهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه  
 الله بان العمل بحقيقة  
 كل قسم واجب لا  
 محالة اذ الحقيقة  
 اصل في كل باب  
 والنهي في اقتضاء  
 القبح حقيقة كالامر  
 في اقتضاء الحسن  
 حقيقة

ثم العمل بمحققة الامر واجب حتى كان حسنا معنى في عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الابدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا

المأموره يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بمحققة الحسن واجب \*  
ثم العمل بمحققة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأموره لعينه لا لغيره  
والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأموره الابدليل كالامر  
بالقتال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فكالا مرام النهى في صفة القبح فيجب العمل  
بمحققته وهوان يثبت به قبح لعين النهى عنه لا لغيره الابدليل \* ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر  
فقال \* وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبحا في عين النهى عنه \* لان المطلق من كل  
شيء يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصل اذ لا نقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة  
العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في النهى عنه لا في غيره  
كافى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصل وجب القول به \* ومن قال بانه يكون  
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منها عنه  
حقيقة مع ان النهى اضيف اليه \* حقيقة في الوصف اى يحمل النهى حقيقة في الوصف  
مع ان النهى غير مضاف اليه \* وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان  
الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه ففى  
ثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات  
ما لم يوجبه الكلام وابطال ما وجبه \* وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا  
يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصبح اضافة  
النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله ( واذا ثبت هذا الاصل ) وهو ان  
النهى بمحققته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخرج الفروع وهو خروج الافعال  
الشريعة المنهية من ان يكون مشروعة طريقان \* احدهما ان يعدم مشروعيها باقتضاء النهى  
اى بمقتضاه وهو القبح \* او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت  
مع بقاء المشروعية كان اتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كسبوت القبح \* والثاني ان تعدد بحكم  
النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ لا يقتضى تقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه \* وبيان  
ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في النهى عنه بالنهى لزم ان لا يبق مشروعا لان  
من ضرورة كون الشيء مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر والشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان  
مملو صى به الانبياء عليهم السلام \* والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين  
جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان وما لا يخفى فيه النسخ من الشرايع كما  
ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره \* ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هي ان المفردة  
بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها تبدل ح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة  
الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه \* واما المعقول فهو ان شرع الشيء استبعاد

لان المطلق من كل  
شيء يتناول الكامل  
منه ويحتمل القاصر  
والكمال في صفة  
القبح فيما قلنا فن قال  
بانه يكون مشروعا  
في الاصل قبيحا في  
الوصف يجعله  
مجازا في الاصل  
حقيقة في الوصف  
وهذا عكس الحقيقة  
وقلب الاصل واذا  
ثبت هذا الاصل كان  
لتخرج الفروع  
طريقان احدهما ان  
يعدم المشروعية  
باقتضاء النهى والثاني  
ان يعدم بحكمه  
وبيان ذلك ان من  
ضرورات كون  
التصرف مشروعا  
ان يكون مرضيا  
قال الله تعالى \* شرع  
لكم من الدين ما وصى  
به نوحا والمشروعات  
درجات وادناها  
ان تكون مرضية  
وكون الفعل قبيحا  
منها يتأق هذا  
الوصف وان كان  
داخلا في المشية  
والقضاء والحكم

( من )

فانها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضا

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلو كمال السعادة العظمى وهي رضا الله سبحانه  
وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضا سلو كمال تعالى \* رضى الله  
عنهم \* يشترهم ربه رحمة منه ورضوان \* ورضوان من الله اكبر \* والقبح لذاته لا يكون  
مرضيا للحكيم المليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهي لما ذكرنا  
فيتحقق المشروعية ضرورة قوله (فصار النهي من هذه التصرفات سخيا) اى بياننا لانتهاه  
مدة المشروعية فيها \* بمقتضاه وهو التحريم السابق لعنى انما سار اليه لتخاتما اقتضاه  
النهي وهو القبح والحرمه وهذا لان النهي مع المشروعية لا يصح فثبت القبح والحرمه سابقين  
على النهي ليصح النهي فصار كائن الالهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على  
هذا التقدير التحريم سابقا على النهي ضرورة كدائى فواند مولانا العلامة جيد الملة والدين  
رحمه الله (قوله والثاني) اى الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم الهى هو ان من حكم النهي  
وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلافه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل  
معصية \* وبين كونه اى كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه  
من العائلات كمقدار بوا \* وطاعة كما اذا كان من العادات \* تضاد وتنافى التضاد راجع  
الى كونه طاعة ومعصية والثاني راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبل الفساد والنشر  
المشوش \* اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف \*  
واما الثاني بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية  
البتة وبين اللامعصية والمعصية ناف \* ثم شرع في نحر نزع القروع على هذا الاصل بعد هيمه  
والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال \* وهذا \* اى ولما ذكرنا ان النهي يقتضى قبح المنهى  
عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا  
وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاته راسل علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا \*  
لان المصاهرة شرعت لعمدة كرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصاصا به من بين  
سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحصانة والنفقة والارث والولايات \*  
وكذا حرمة الكاح ثبتت كرامة صيانة للحارم عن الاستدلال بالكاح الذي فيه ضرب امة تراق  
ولهذا تعلق اسماء بنى عن الكرامة راسم الام واللبت والاخت فالحقت ام المرأة وابنتها  
بالحارم بالنسب فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة \* واثار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها  
اى بهذه الحرمة الاجنبية بالاهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة  
الآتى ان الله تعالى جمع بينهما وبين النسب ومن بهما علينا فقال \* وهو الذى خلق من الماء  
بشر اجعله نسبوا وصهرامه اى دانسب وذاصهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة  
فى تحريم الكاح \* واذ ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام  
لا يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كاللواطة ووطى الصغيرة لانه لا يضمن المناسبة بين السبب  
والحكم لا يقال ان العالم اعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كان الاعزاز لا يلزم الجاهل

فصار النهي عن هذه  
التصرفات تسخيا  
بمقتضاه وهو التحريم  
السابق والثاني ان  
من حكم النهي  
وجوب الانتهاء وان  
يصير الفعل على  
خلاف موجب  
معصية هذا موجب  
حقيقته وبين كونه  
معصية وبين كونه  
مشروعا وطاعة  
تضاد وتنافى ولهذا  
لم يثبت حرمة المصا  
هرة بالزنا لانها  
شرعت لعمدة تلحق  
بها الاجنبية بالاهات  
والزنا حرام محض  
فلما يصلح سببا لحكم  
شرعى هو نعمة

ولامناسبة هنا \* والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر وجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجحت عليه والنكاح امر حدثت عليه فلم يجز ان يعمل احدهما عمل الآخر \* ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاعتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لا ناعلمنا لمنع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاعتسال ترغيع للتطهير ورواى النخاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى باحتياج الاعتسال \* وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شيء واعما هو من باب التعليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا \* واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحه والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وما اذا روت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امرأته فان حرمة المصاهرة ثبتت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما ثبتت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد وجوب المهر والعدة وثبوت النسب \* وتأيد ما ذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما ليحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال لا يحرم الحلال \* وما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب فى الغصب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا \* وتظهر ثمرة الاختلاف فى ذلك الاكساب ونفوذ البيع وجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك \* قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والدياوية فيتعلق بسبب مشروع لا محذور لان المحذور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعدد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجنابة تصلح ان يكون سببا لوجوب الترامة على الجاني والمالك فى الضمان انما يقع للمالك بسبب الجنابة ولكن تلك الاصل \* واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية واخلاف ان النهى عنها يوجب انتفاء المشروعية وانهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والمالك لا لان النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لانهما كره من بعد وكلاهما فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم تأثرهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان النهى عنه شرعا او حيا قوله ( ولا يلزم اى على ما ذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فسادا وقبحا ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان الحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملاك قلنا ولا يلزم اذا جامع الحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يمتثل الخروج باختيار العباد ففسد ولم يقطع بحماية الجاني وكلا منا فيما يندم شرعا لا فيما لا يقطع بحماية الجاني

يفسد بجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لم عليه آراء الافعال لمخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامع الاله بعد احرامه بصفة الفساد مع انه مسمى عنه فخر فنان النهى والفساد لا ينافي الشرعية \* وانما ذكر المسئلة الاحيرة لانه لاجاب عن الاولى بان الاحرام قد انمقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه ناداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر الفساد في رفعه صورة وان اثر في معناه حتى وح عليه القضاء رد على المسئلة الثانية لان الفساد فيها مقارن فينبغي ان يمنع من الانعقاد لجميع بهما لمحب عتبات خواتب بشلها ما هو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصفه ابصالا للجماع مع الاحرام قول: الفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة دليل انه قد انفصل احدهما عن الآخر فكان الهمى من الاحرام بجماعها ليعنى في غيره متصل به وصفا فكان من قبل النهى عن الصلوة في الارض المفصولة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانه قد صححناه والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في الفداء لا يوجب القضاء بحال كن شرع في الصلوة مع انكشف العورة فبين هذا انه انمقد صححناه فسد \* وكان يدعى ان لا يفسد كالمصلوة في الارض المفصولة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهى لاجله وهو الجماع محاور لا متعل على ما ذكرنا لكه محظوره كالكلام للمصلوة والحدوث للطهارة فسد لا ارتكاب المحظور كإفساد الاعتكاف به فهدا معنى استدراك الشيخ في قوله اكه محظوره فسد فسد ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لم انعه من الانعقاد المبع اسهل من الرفع \* لاننا نقول انما بوصف الجماع كونه محظورا لاجرامه بعد حود الاحرام لانه لا شئ شالم يوجد لا بوصف بان له محظورا بل يكتفى الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انفسد الاحرام سار من محظوراته فسد كاد احرامه بعد احرام ابداء وينبغي ان لا يبقى بعد ما فسده غير ان الاحرام لا يرم شرعا لا تحتل البعض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فان الفساد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة لمخرج عنه بالاداء كما شرع وما بالضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان الهمى في وصده لرفع المشروعة فيؤثر فيما قبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك دليله كافي سائر الحقايق \* وذكر في القواطع ان انعقاده على الفساد والامداف له يجرى مجرى بيع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون بعد الالتزام وابقاء المراء في عهده اعمال الحج ليعملها ولا يسقط بها الحج من ذمته ولا يثبت على عملها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلناه واليه اشار الشيخ ايضا في قوله ولم ينقطع بخاتمة الخاتى قوله ( ولا يلزم ) اى على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منتهى عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد بقي مشروعا بعد النهى حتى كان واقعا وجبا لحكم مشروعه وهو الفرقة لان هذا الطلاق منتهى عنه ليعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في الحيض او في طهر جامعها لانه منتهى عنه ليعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتليس امر العدة عليها



المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عتدى الاعتداد بالاطهار بالحيض وعدمك لا يحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانقضاءها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر فان طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشارة في قوله \* تعالى ولا تمسكوهن ضرار لتعتدوا \* وفي الطلاق في طهر الجماع هو تليس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطى معلق فعتد بالحمل او غير معلق فيعتد بالافراء والحامل قد تحيض على اصلي فلا يتمكن من الزوج \* وكذا تليس امر النفقة \* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى \* وان كر اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حلهن \* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة قوله (ولهذا) اي ولما قلنا ان النهي ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اي السفر الذي هو معصية كسفر الايق وقاطع الطريق والباغي سيال الرخصة للنهي اي لكونه مهيأ عنه شرعا يعني لما كان منها عتده كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعي سببا مشروعاً فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله ( ولا يملك الكافر ) عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اي لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداه وافي دارنا كانوا مهوورين حكموا ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهي ايضا اي لكونه منها عتده شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما مهيأ عنه خصو صاعلى اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهي واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقاسا وكاستيلاء المسلم على هذا المال \* ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والنفس في هاتين المسئلتين ايضا قوله ( ولا يلزم ) اي على هذا الاصل الظاهر فانه منهي عنه محذور وقد انمقد سببا للكفاره التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه مكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لثلاث الجرمية وثبوت وصف الخطر في السبب للجرا لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجرا بل بحققه كما في القتل العمد فانه محذور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لايجابه فكذا في الظاهر \* ولنا ما احتج به بحجري كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انها ما عايتكون او لا يتكون والنهي عما لا يتكون لقول لا يقال للاعبي لا تبصرو ولا تدعى لا تظرو \* وبانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاع بالاثمار بما امر والانتها عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الاثمار والانتها استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان النهي عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعاً ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له ليقى سببا والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه فاما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زار عنه فيعتد حرمة سيده كالتقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سيده

بحيث لو اقدم عليه بوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه  
 فيتاب باهتضاعه مختار عن تحقيق الفعل انتهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا  
 موجب حقيقة انتهى \* واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه  
 الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن  
 ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق له باختباره ولهذا لا يثبت على الامتناع في المنسوخ \*  
 نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثبت عليه لان عدم بناء على امتناعه  
 وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثبت عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها \* ثم انتهى  
 كما وجب تصور المنهى عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب الحمل به  
 والاوجب الترجيح ففي الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح  
 فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح \* ثم  
 لما ان رجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى  
 من وجوده \* احدهما ان التصور هو الموجب الاصلى لانها لغة وعرفا وشرعا واما لغة فلانه متعدد  
 لازمه انتهى يقال نهية فانهى كما يقال امرته غائتر والاثمار والامتناع واحد واما عرفا فلما  
 ذكرنا انه يستقبح ان يقال للامعى لا تبصرو للانسان لا تطر \* واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق  
 الانبلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى  
 لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا  
 لغة \* وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح  
 راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن  
 اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى \* وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال  
 حقيقة النهى لانه يصير نهيا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذى  
 ثبت مقتضى به لانه في ابطال مقتضى ابطال مقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين  
 النهى عنه عامدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه  
 تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اعتبار اول \* ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع  
 ونهيه وجوب الاثمار وجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد من ارادة الله  
 تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل بطلب به عدمه او زيادته  
 عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل  
 في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة النهى عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهى  
 استحباب الانتهاء لا حصوله ومن الامر استحباب الاثمار لا غير الاول اوجه قوله ( وهما  
 في طرفي نقيض ) اى كون الامتناع عن الشيء مبنيا على عدمه مع كون عدم الشيء مبنيا على  
 الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتناقض ولا يريدون  
 بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو ان

ولنا ما احتج به محمد  
 رحمه الله في كتاب  
 الطلاق ان صيام  
 العبد وايام التشريق  
 منهى والنهى لا يقع  
 على ما لا يتكون وبيانه  
 ان النهى يراد به عدم  
 الفعل مضافا الى  
 اختيار العباد وكسبهم  
 فيعتمد تصوره ليكون  
 العبد مبتلى بين ان  
 يكف عنه باختباره  
 فيتاب عليه وبين  
 ان يفعله باختباره  
 فيلزمه جزاؤه  
 والنسخ لا اعدام  
 الشئ شرعا ليعدم  
 فعل العبد لعدم  
 المشروع بنفسه ليصير  
 امتناعه بناء على  
 عدمه وفي النهى  
 يكون عدمه بناء على  
 امتناعه وهما في طرفي  
 نقيض فلا يصح الجمع  
 بحال والحكم  
 الاصلى في النهى ما  
 ذكرنا

انتهى للطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيمتد التصور \* فاما القبح  
 اى قبح المنهى عنه \* فوصف قائم اى ناسى بالمنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة المنهى لانه منع  
 من القبح وذلك حسن \* مقتضى حال العامل فيه قائم \* به اى بالمنهى \* تحقيقا لحكمه  
 اى لاجل تحقيق حكم المنهى وهو طلب الاعداء \* فكان اى القبح فى المنهى عنه تابعا للمنهى  
 من حيث انه ثبت به فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء \* على وجه  
 يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاء وهو المنهى \* فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد  
 اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز  
 تحقيقه اى بحمل العمل بالاصل وهو المنهى فى موضعه وهو ما ورد بالمنهى فيه وذلك ببقاء  
 المشروعية ليقى المنهى على حقيقته وبحمل العمل بالمتصى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره \*  
 قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على  
 وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لو سعى زائد متصل به ما يمكن كاثبات الحسن للأمر به على  
 وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجب عليه والوجود من قبله وفى المنهى  
 لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والمنهى لانه لا لاعداء فلم يثبت لعينه ليقى مشروعا  
 وانتفاء وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان  
 الوصف منه \* قال صاحب القواطع فى الجواب عماد كرتان الفعل المشروع وجوده بامر  
 بفعل العبد وباطلاق الشرع بالمنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد  
 فعلى حاله فيصح المنهى بناء عليه بنية ان العبد مأدون بالصوم مأدور به وليس فى وسعه الا  
 النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة ففصوص الى الشرع لالى العبد بالمنهى خرج  
 الفعل من الاعتبار وصيرورته صوما زوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما  
 نظرا الى روال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من  
 العبد صح المنهى وتحقق ولهذا الوار تكبه كان ماصيا مستحقا لعقاب لا تركاب المنهى عنه واثباته  
 بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الاهذا القدر الذى  
 وجد منه \* قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك  
 وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا \* قال  
 ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسبا وصورة لانه لما لم يوافق  
 امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية \* قلت وحاصله يؤل الى ان المنهى راجع الى الفعل  
 المتصور من العبد حسا لا شرعا \* والجواب عنه انا لانفسنا ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع  
 اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار  
 الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية  
 لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرى المنهى اليه مجازا لاحقيقة والمنهى ورد  
 عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدال \* يؤخذ ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف  
 قائم بالمنهى مقتضاه  
 تحقيقا لحكمه فكان  
 تابعا فلا يجوز تحقيقه  
 على وجه يبطل به ما  
 اوجبه واقتضاء  
 فيصير المقتضى دليلا  
 على الفساد بعد ان  
 كان دليلا على الصحة  
 بل يجب العمل  
 بالاصل فى موضعه  
 والعمل بالمقتضى  
 بقدر الامكان وهو  
 ان يجعل القبح وصفا  
 للمشروع فيصير  
 مشروعا باصله غير  
 مشروع بوصفه  
 فيصير فاسدا هذا  
 غاية تحقيق هذا  
 الاصل فاما الشافعى  
 رحمه الله فقد حقق  
 المقتضى وابطل  
 المقتضى وهذا فى  
 غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك  
 فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا لا مجازا كتسمية صورة الاسد  
 اسدا \* واجاب الغزالي ايضا في المستصفى عما ذكرنا ان الاسم بصرفه الى موضوعه القوي  
 الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد القينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل  
 الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما في النهايات فلم يثبت هذا العرف للمغير لا وضع  
 بدليل قوله عليه السلام \* دعي الصلوة ايام اقرائك \* وقوله جل ذكره \* ولا تنكحوا ما نكح ابائكم \*  
 وامثال هذه المناهي مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف  
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم  
 ينعقد صومه \* وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان المنهي مصروف الى الصوم القوي  
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حية او لعدم اشتها او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه  
 بالاتفاق مع تحقق الامساك القوي فعمله انه ليس المراد الا الصوم الشرعي \* ولان المنهي  
 عنه لو كان الصوم القوي فلانهي اذا عن الصوم الشرعي فبقينا \* وقال بعضهم الفعل  
 عند المنهي كان متصورا فكفي ذلك لصحة المنهي فلا حاجة الى ابقائه \* مشروعاه بعد ذلك \*  
 والجواب ان المنهي لا يعدم المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر لا يجاد في المستقبل  
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل لتحقيق الانتهاء بالمنهي كافي الامر ولا يكون ذلك الا  
 ببقائه مشروعا \* ولا يقال حقيقة المنهي ان يكون المنهي عنه قبيحا في ذاته ومتصورا في  
 نفسه فكما قلتم ان انتهاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتهاء  
 القبح من ذات المنهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل المنهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت  
 موجب المنهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه وانما يثبت في غيره \* لانا لانسلم  
 ان المنهي باثبات القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهي عنه  
 به يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا لا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به  
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصير مجازا بل يبقى على حقيقته وهو  
 الايجاب فكذا هذا \* ولانسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه المنهي بل يثبت حتى  
 لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه  
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا  
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة تقطعون تخلف الثمرات  
 والاحكام \* على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى بما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد  
 مع بقاء المنهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته لانه يصير نكحاً وهو غير المنهي فكان  
 الاول اولى قوله ( فان قيل هذا صحيح ) اي الجمع بين العمل بحقيقة المنهي وبين الفساد  
 والقبح في المنهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانها لا يعدم وتوجد بصفة القبح والفساد  
 فاما الافعال الشرعية فيعدم بالقبح لا قلنا من التنافي والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح  
 في الافعال الحسية  
 لانها لا تعدم بصفة  
 القبح فاما الشرعية  
 فتعدم لما قلنا فلا بد  
 من اقامة الدلالة على  
 ان المشروعات يحتمل  
 هذا الوصف قيل له  
 قد وجدنا المشروع  
 تحتمل الفساد بالمنهي  
 كالا حرام الفاسد  
 والطلاق الحرام

الدليل على ان الشرعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة في الارض المقصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة \* والصلوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم \* وما شبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا \* على هذا الوجه اى صفة الفساد \* رعاية لما نزل الشرعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منزله والتنع وهو المقتضى في منزله وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل \* ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لا ان يعملا كلاهما في الشرعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان الهى في الشرعات يقتضى بقاء مشروعيها قوله (منهى بوصفه) وهو التمس \* اعلم ان البيع مبنى على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على البيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يتدفع حاجته الا باظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان تقع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف \* فاذا باع عبدا بالثمن كان فاسدا لكونه منها عنه لان احدا البدلين وهو الثمن واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الادمى ويجرى فيه الشح والضنة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمنقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء ما يبيع او يملكه او يقيمه كاعرف فصلحت ثمننا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمنقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا \* وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين وبخمس العصور لا تعتمد المالية وانما يعتمد التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتقعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله \* ومنافع للناس \* ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقويمها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما في حق اهل الذمة فانه العقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خيرا بعبد \* اى يبيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد \* وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد

والصلوة الحرام  
والصلوم المحظور يوم  
الشك وما شبه ذلك  
فوجب اثباته على  
هذا الوجه رعاية  
لما نزل الشرعات  
ومحافظة لحدودها  
وعلى هذا الاصل  
يخرج الفروع كلها  
منها ان البيع بالخمر  
منهى بوصفه وهو  
الثمن لان الخمر مال  
غير متقوم فصالح ثمننا  
من وجهه دون وجه  
فصار فاسدا لا باطلا  
ولا خلل في ركن  
العقد ولا في محله  
فصار قبيحا بوصفه  
مشروعا باصله  
وكذلك اذا اشترى  
خيرا بعبد لان كل  
واحد منهما ثمن  
لصاحبه فلم ينعقد  
في الخمر لعدم محله  
وانعقد في العبد  
لوجود محله وفسد  
بفساد ثمنه

البدين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاتساع والوسائل يقال كتبت بالقلم \*  
والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الحمر مبيعة  
فيطل البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الحمر فبقى  
العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد  
منهما ثمنا لصاحبه \* بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعينت للثمن فبقيت الحمر مبيعة \* وفي  
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل  
واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا  
لان البيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا  
لان الحيوان لا يثبت دينه في الذمة في البيوع واذا كانت الحمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان  
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الحمر غير  
عين يجب ان يتعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل  
وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او درهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للبيعة \* ثم بين  
حكم المسئلتين فقال فلم يتعدى البيع في الصورتين في الحمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك  
فيها وان اتصل بها القبض وينتقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فثبت  
الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض ماذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى  
في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع \* لانه اى المذكور ليس بمال  
في الحال ولا في المال بخلاف الحمر وكذا لا يعد ما لا في دين سماوى فوق العقد بل ثمن وهو باطل  
لعدم ركنه \* وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك ذلك يفسد وانما  
تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى  
فاض يجوز له لا ينفذ لانعدام ما هو ركن العقد ينقد العقد كذا ذكر شمس الاثمة المرخى  
رحم الله قوله ( ولا متقوم ) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة  
ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها \*  
وبحوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست ماموال حقيقة ولكنها متقوم  
في العقود \* قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفسها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخلق  
والجرح في غير المذبح ففساد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه \* وذكر في  
الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم  
ذكو كالتحنيق والوقد فانه يحوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم  
ضمن القيمة وليس كالميتة حتف الله وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف الله سواء  
لان المذكو فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف الله  
سواء \* لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالخوور ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدبتون  
بخلاف الميتة حتف الله لانها ليست بمال في حق احد \* وهكذا ذكر في التيجيس من غير

بخلاف الميتة لانها  
ليست بمال ولا متقومة  
فوقع البيع بلا ثمن وهو  
غير مشروع وكذلك  
جلد الميتة لانه ليس  
بمال ولا متقوم

خلافاً لمحمد قوله ( وكذلك بيع الربوا أي مثل السع والخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في أحادي الجانبين فصل حال من العوض مستحق بمقدار المعاوضة \* غير مشروع بوصفه وهو الفصل أي بالفصل يعبر المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف \* وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نعم أو للعقد عليه وهو من أهل الاستحقاق \* والربوا قد يكون اسم للعقد وليس الفصل في قوله بيع الربوا مشروع ماصلة المراد منه العقد أي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفصل أي الشرط الفاسد في إفساد البيع وعدم المانع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لأن الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث أنه فصل استحق بمقدار المعاوضة فاحد حكمه يتم النهي في المستلذين وهو قوله تعالى \* وحرم الربوا \* وقوله عليه السلام \* لا تبغوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الأسواء بسواء \* الحديث وماروى أنه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الأحاديث ورد لعني في غير البيع وهو الفصل الحالي عن العوض والشرط الفاسد فلا يعدم به أصل المشروع لأنه إيجاب وقبول من أهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره \* لكن يثبت به صفة الفساد والحرمه \* ذلك الين يحتمل ذلك الأثرى أن صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وحل المية مملوكا وحرم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا ينافي ذلك الين لا في سببه \* وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لاذكرنا أن النهي راجع إلى غيره إلا أن النهي أن لم يتصل ماصلة العقد اتصل بوصفه لأن الفضل أو الشرط إذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصف فانه يقال بيع رائج لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال وساء لمكان الأجل ولما ورد النهي لعني في صفته لأصله رفع وصف البيع لأصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الأصل موحا للمالك ( فإن قيل ) لما بقى أصله موجباً للمالك فلما ذاتوقف ثبوت المالك على القبض ( قلنا ) لأن السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للمالك إلا أن يتقوى بالقبض كالهبة والتبرع فاعدم المالك قبل القبض لقصور السبب \* كذا في الأسرار قوله ( ولهدا قلنا ) أي ولأن النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى \* ولا تقبلوا منهم شهادة أبدا \* أن النهي لعدم الوصف من شهادته أي شهادة المحدود في القذف وهو الأداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا يخرج به من أهلية الأمان إيصال الأمان أداء وقد فسد الأداء وبقي الأصل أي أصل الشهادة لأن عدم القبول إنما يتصور إذا كانت الشهادة موجودة شرعا وإذا بقى أصلها انعقد الكاح بها كما انعقد بشهادة الأعمى لأن الانعقاد لا يتوقف على وصف الأداء وأهلية قوله ( منها صوم يوم العيد ) الصوم في يوم القطار ويوم الأضحي وأيام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وأخذ زهر والشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله \* ثم إذا صح نذر في ظاهر الرواية يفتى بأن يفطر في هذه الأيام

وكذلك بيع الربوا مشروع ماصلة وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا أن النهي لعدم الوصف من شهادته وهو الأداء وبقي الأصل فيصير فاسدا ومنها صوم يوم العيد

ويقضى في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة \* وجد قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا \* ويانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من حصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخصاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض \* ولهذا فلا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهم لم يشروا بمجموعين بالاجماع \* والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المنصوبة \* ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جيره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذره لقوله عليه السلام \* لا نذر في معصية الله \* ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته الى آخره \* وما ذكره هنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم \* وتقريره ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لبشارة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشدا داءا غيرها من الامانات واكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الاشارة في قوله تعالى \* لعلمكم تقون يا امة حدودا \* وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواساة اليهم \* وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة والخرابة المنسية للعواقب ورتجاج النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاه الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثيرة \* ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسامين النهر واليالي واليالي اعدت للسكون والراحة وضعا والنهر اعدت للتصرف والقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة ولتحقق الحكم التي ذكرناها \* ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا يجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

وايام التشريق حسن  
مشروع باصله



على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم التمتع فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار \* وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة \* ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جملة الامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو العين رضى الله عنه \* وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وهما ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا \* ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر \* ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهي عنه لذاته كان النهي لغيره لامحالة لكن ذلك الغير قائم به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه \* ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم \* وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشيتين تصور وجود احدهما بدون صاحبه \* واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية \* وقوله فلم يقلب الطاعة معصية معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهي لم يقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض \* ثم استوضح ما ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه \* ولا فساد فيه اى في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا \* والنهي يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد المتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه يقوم به فوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجوهر معرب كوهو والمراد منه هنا ما هو المفهوم فيما بين الناس \* يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من افاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (وبينه) اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه \* على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم \* والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهي النفس وترغب فيه \* طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء الغنى والفقر والهاشمى فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهي وهو طاعة بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية \* ويجوز ان يكون

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم يقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انعم يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير في أصله ووصفه راجعا إلى الترك أي ترك تناول أصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا \* وحاصل هذا الكلام أن النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا ففسد الصوم به \* وهذا هو طريق القاضي الامام أبي زيد والشيخين وعامة المتأخرين \* واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهي ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام \* لا تصوموا \* فصرفه إلى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الابدل \* وأما قولهم النهي ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لأن سلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لأن فعل واحد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فإن التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل آخر يكون تركا لأن التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغيبة عن اثبات فعل آخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرة ولا عرف بثبوته بالمشاهدة لنفي هذا الضد ولو جاز اثبات فعل آخر مع أن هذا الوجود كاف لنفي صده لا يمكن اثبات ما لا يتأهى من الافعال ولا بعد ان يكون اخذ الفعل تركا فإنه ليس بترك لما هو اخذه وإنما يستحيل أن لو كان اخذ لما هو تركه \* وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فقيام ترك القعود والانتكاه والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع والاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد الصوم غير هو المنهى عنه فكان النهي عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم \* وقولهم لا بل هو غيره لتصوير الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح هو أن هذا الكلام وذلك أن المغايرة بين الشئيين بطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يوز الانفكاك بين جنسهما بكونه معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تهرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر \* وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولا تصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير أن يكون اجتماع فيه معنيين متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر وجودية وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات \* ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فنعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

في الجلبة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون  
العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري  
الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله  
في حيز المتمتع المحال مما لا يتحقق على ذي لب \* ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه  
الإيمرقة مقدمات \* منها ان الترك ضد للتروك و يتعلق به ثواب وعقاب فان ترك الصلوة  
فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لانه عدم الصلوة من قبله لان العبد  
لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما نحرار تكبه \* ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد  
يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا \* ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك  
للاضداد كلها ويجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك  
الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فترك ما كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو  
واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب  
وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضدوا بالحرمة بالنسبة الى ضد  
آخر \* ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالتعدد لعارض اوجب ذلك من  
مصادفه المحال المتعددة وتعلق الاحكام المختلفة به فان الراعي الى انسان عامدا لو اصاب السهم  
المقصود اليه ونفذه واصاب آخر ايقصده اخذ في حق الاول باحكام العمد وفي حق الثاني  
باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام  
المتعلقة به \* ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل  
الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية \* وبعد الوقوف على هذه  
المقدمات نخوض في ايضاح ما مرنا اوضحه فيقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب  
والجماع واجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال  
خالصة لله تعالى جعلت محالا لا قامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله  
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامنه بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى  
قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء  
واحد غيراته بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لما تعلق به من  
الحكم والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منبرا عنه باعتبار انه في حقها ترك  
لواجب فيكون منها عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة  
غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع  
في انفسها عما لا يشكل فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد  
المتعددة بمنزلة التعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى  
الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار  
الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرنا من المثال في المقدمات \* ثم اجابة

الدعوة ليست بضد أصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها تضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الانساقفة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصفا له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع ففي الصوم شبروتنا وبقي قيد نوع خلل فامكن اخذاه بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع مبد وبين المنهي عنه \* وهو معنى قول النج في الكتاب انما وصف العصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا \* ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مخالفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة \* وهذا كما يجوز علو تابع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا مكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنهوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما \* ثم لو صام في هذه الايام يخرج من عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عباة خرج عن نذره باعتبارها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها \* والاصل ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤديا لكل مما اوجب عليه مع التخلص من ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يعمل عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان يصلي في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره \* ولا يقال ان المنهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النذر ، لاننا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او المحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم \* وهذا بخلاف الصلوة في ارض موصوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى بارتكابها وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا يتأدى بينهما وجه \* ولا يلزم ان من رأى رجلا يفرق وهو في الصلوة وقد اكسب التخليص او قطع الصلوة فلا يقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما اوجب عليه كاملا \* وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته واشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا \* وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظهروا وهو قادر على ان يفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الفريق منه فإخذ يده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بقبضه او بعض اعضائه فيسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولها في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان الترك معني وراء الصلوة بقار الصلوة وارتكاب المنهي بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهى عنه كالمصلي يرمى بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه \* وهذا ان الركن في باب الصلوة هو الافعال الموهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الاعراض عن العبادة فامترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان \* وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان الموهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تارك للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم \* هذا كله كلام الشيخ ابي العين رحمه الله \* وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجملة والمشروع عنه ايضا ولكن بجملة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجملة مختلفتين عند عامة الفقهاء \* وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائمه به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح التذرية اي بهذا الصوم \* او ولان ترك تناول وهو الصوم طاعة باصله صح التذرية لانه نذر بالطاعة لان نفس النفس عن الشهوات بذاته قرينة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح التذرية \* والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسم ذكر اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغدير يوم النحر فلم يمنع صحة التذرية (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم واجبا به ذكر للمعصية وقصد الى ان يصح كن نذرا ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكرا له وقصد الى ان كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم نعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة واجبا به قرينة وقديما ان جهة القرينة اصل فيه فيصح التذرية (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال الله على صوم يوم النحر يصح نذره واذا اضاف الى الغديان قال الله على ان اصوم غدا وغدا يوم النحر يصح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح التذرية  
لانه نذر بالطاعة  
وانما وصف للمعصية  
متصل بذاته فعلا  
لا باسمه ذكرنا ولهذا  
قلنا في ظاهر الرواية  
لا يلزم بالشروع لان  
الشروع فيه متصل  
بالمعصية فامر بالقطع  
حقا لصاحب الشرع  
فصار مضافا الي  
صاحب الشرع  
فبرئ العبد من  
عهده

منهى عنه فلم يصح وإذا قل غدا فليصرح في نذره بالنهي عنه فصيح نذره وهو كالمراء إذا  
 قالت لله على أن اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على أن اصوم غدا وغد يوم  
 حيضها صح نذرها ويجب عليه القضاء \* والجواب عنه على ظاهر الرواية أن الحيض  
 وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع أن كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون أهلا  
 لإداء الصوم فلما علفت النذر بصفة لا تتقيا أهلا للداء معها لم يصح لأنه لا يصح إلا من أهله  
 كالرجل يقول لله على أن اصوم يوما أكلت فيه قوله (ولهذا) أي ولأن هذا الصوم  
 معصية بوصفه قلنا أنه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية \* إذا شرع في صوم يوم التمر ثم  
 انفسه لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية عن أبي يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن  
 الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لأبي جعفر \* وذكر في المبسوط إذا أصبح يوم الفطر  
 صائما ثم افطر لأقضاء عليه في قول أبي حنيفة وعليه القضاء في قول أبي يوسف ومحمد  
 رحمهم الله لهما أن الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الأيام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق  
 القضاء كن شرع في الصلوة في الأوقات المكروهة \* وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب  
 وهو أن الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لأنه مرتكب للنهي عنه وهو ترك الإجابة  
 بنفس الشروع فلم يجب عليه إتمامه وحفظه بل أمر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع  
 وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لأجل حق فلا يجب على القاطع  
 شيء لحصوله مضافا إلى صاحب الحق \* فبرئ العبد عن مهادته أي عهدة القطع أو عهدة ما شرع  
 فيه كن أمر غيره باتلاف ماله فأنلفه لا يضمن لأنه يأمره بخلاف النذر فإنه ينذره ما صار مرتكبا  
 للنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما نذر قوله (ومنها)  
 أي ومن الفروع المخرجة على الأصل المذكور والصلوة عند طلوع الشمس ودلوها أي زوالها  
 أو غروبها يقال دلكت الشمس أي زالت أو غابت أي الصلوة في الأوقات الثلاثة المكروهة  
 مشروعة باصلها لأن النهي يقتضي المشروعية ولا يقع في إركانها من القيام والركوع والسجود  
 لأنها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الأوقات \* وشروطها من الطهارة وستر  
 العورة واستقبال القبلة بقبية مشروعة بعد النهي كما كانت قبله \* والوقت صحيح باصله  
 أيضا لأنه زمان كسائر الأزمنة صالح لظرفية العبادة \* كما جئت به السنة وهي ما روى  
 عمرو بن عبسة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال له حين سأله عن الصلوة: صل صلوة الصبح  
 ثم أقصر من الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فأنها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان  
 وح يسجد لها الكفار ثم صل فإن الصلوة مشهودة محضرة حتى يستقبل الظل بالرخ ثم  
 أقصر عن الصلوة فانهح تمجرحهم فإذا قبل الظل فصل فإن الصلوة مشهودة محضرة  
 حتى تصل العصر ثم أقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فأنها تغرب بين قرني الشيطان  
 وح يسجد لها الكفار \* وفي حديث الصنابحي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة  
 عند طلوع الشمس وقال: إنها تطلع بين قرني الشيطان وأن الشيطان يزينا في عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت  
 طلوع الشمس و  
 دلوها مشروعة  
 باصلها اذ لا يقع في  
 إركانها وشروطها  
 والوقت صحيح باصله  
 فاسد بوصفه وهو  
 أنه منسوب إلى  
 الشيطان كما جاءت به  
 السنة إلا أن الصلوة  
 لا توجد بالوقت لأنه  
 ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقتها فاذا كانت عند قيام الظهيرة فارقتها فاذا مالت فارقتها فاذا  
 دنت للمغرب فارقتها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات \* فهذا معنى نسبة الوقت  
 الى الشيطان \* ورأيت في بعض القصص ان زرادشت اللعين امر المجوس بالصلوة في هذه  
 الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمته الصلوة فيها مخالفة لهم \* وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه \*  
 قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب سجود  
 الكفار للشمس عبادة له \* وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين  
 الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان ينهي في كل منهما ورد لعني في وصف الوقت شرع  
 في بيان التفرقة بينهما فقال الان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة  
 نظري ولا تأثير للظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساد مؤثرا  
 فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معياره على مامر قوله ( وهو  
 سببها ) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف للم يؤثر في المظروف لانه  
 مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى تأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان  
 فيه كما في الصلوة في الارض المفصولة حيث تأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا  
 لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في السبب لا بحالة الا انه لا كان مجاورا ولم يكن وصفا  
 يؤثر في النقصان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المفصولة فان المكان فيها ليس بسبب  
 ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب \*  
 وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه  
 من القرض والالم يستقيم هذا الكلام لان كلامنا في الفعل لافي الفرض وقيل في معنى سببية الوقت  
 ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة  
 في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايحباب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر  
 او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة ثبت ان مطلق الوقت سبب \* قليل لا يتأدى به اى بالذكور  
 وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكامل  
 لا يتأدى بالناقص ( فان قيل ) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل  
 ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان  
 يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان  
 يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المفصولة ( قلنا ) النقصان انما يمنع اذا  
 كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من  
 ان يمنع قوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فلما لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع  
 عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عيبا عن كفارة عيبه لا يجوز لان  
 الوصف دخل تحت الامر وان كانت كفارة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات  
 الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب \*

وهو سببها فصارت  
 الصلوة ناقصة  
 لا فاسدة قليل  
 لا يتأدى به الكامل

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فتقصاه يمنع عن الجواز كوصف  
 العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر فقواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات  
 وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار  
 الاحاد التي لاتزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر في  
 حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بتقصاه  
 قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وحب عليه القضاء ويبنى ان يقضيها في وقت  
 يحل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروه اجزا موقدا ساء لانه لو اتى بها في ذلك الوقت  
 اجزاء فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال رفر لا يضمن وهو رواية عن ابي  
 حنيفة رحمه الله لانها منهي عنها فلم يجز صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا  
 ان فساد الوقت للمام يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صيانتها عن  
 البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو  
 الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا الواسك في الليل لا يكون صوما بحال \* ويعرف  
 به اي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانقصه \* فازداد الاثر اثار  
 فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع \* بوضعه ان في الصلوة يمكنه الاداء  
 بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصير حتى ترتفع الشمس فهذا الزم وفي الصوم بعد  
 الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه حقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو المعين  
 رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون لبعض اسم الكل كاللؤلؤ والهوا والخل  
 والابن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة  
 متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون لبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب  
 من الماء والسكر والخل لا يكون لبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا \* وكذا  
 الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المركبة كالوجه واليد  
 والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اي النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمي معروف  
 ذلك عند اهل اللغة لاتزاع في ذلك ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات  
 الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من  
 اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف ان  
 لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على  
 ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لبقاء ما انعقد  
 على ما انعقد والمنعقد الماضي كان شتيلا عليهما فاضى لولزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم  
 لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة  
 وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتكنت  
 فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك الماضي مرجحا على

ويضمن بالشروع  
 والصوم يقوم بالوقت  
 ويعرف به فازداد  
 الاثر فصار فاسدا فلم  
 يضمن بالشروع  
 والنهي عن الصلوة  
 في ارض منصوبة



جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا وحلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النقل قبل تمامه لا يجعل متفلا ما لم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اي ليس بوصف ولا سبب فم تفسد ولم ينقض اي صاحتي تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الان غرض الشيخ لما كان هو والفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض \* وانما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تباعا في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاورا فوجب الكراهة دون الفساد \* وفي بعض الشروح القبح المتصل بالشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص \* فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل \* والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المفصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المفصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لاعلى طريق الاتصال في الحقيقة \* واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض مفصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واجد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين فصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بعينه متعلقا بالوجوب ايضا

متعلق بما ليس  
بوصف فلم تفسد  
فكذلك البيع وقت  
النداء وهو بخلاف  
بيع النحر والمضامين  
والإلحاق لانه اضعف  
الى غير محله فلم ينعقد  
فصار النهي مجازا  
عن النفي وهذه  
الاستعارة صحيحة  
لما بينهما من  
المشابهة ولا خلاف  
فيه انما الكلام في  
حكم حقيقته

(وذلك)

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه في الدار المعصومة وهو في حالة القيام والركوع  
والسجود غاصب بفعله غاصبه فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو غاصبه مثانا بما هو معاقب  
عليه \* ولا يبعد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة  
الزراع لكنهما متلازمان فيما تار عنافه فلا يمكن الجمع بين الامرين \* ونمسك الجمهور بما جاع  
السلف فانهم ما امروا بالقلبة بقصد الصلوات المؤداة في الدور المفصولة مع لثرة وقوعها  
ولانهم الظالمين عن الصلوة في الاراضي المعصومة ادلوا امرؤا به ونهوا عنها لا ينشر \*  
وبان الفعل وان كان واحدا في مسددا كانه وحدها مختلفان بحوران يكون مطلوبا من احد  
الوجهين مكر وهما الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه  
ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوبة من حيث انه عصب مكر وهما العصب بفعل دون الصلوة  
والصلوة بفعل دون العصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الامر والنتيجه الوجهان  
المتعاربان \* وهو نظير ما اذا قال السيد لعبد حيا هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان  
ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخطا الثوب في تلك الدار فيصح من السيدان بعاقبه  
ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل  
وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما  
المكلف لم يخرجنا عن حقيقتيهما \* وهو ايضا كن رضى سألنا الى مسلم بحيث يبرق الى كافر الى  
كافر بحيث يبرق الى مسلم فانه ثابت ويعاقب ويملك سلب الكافر عدم حمله سيال ذلك ويقتل  
بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد امرين مختلفين وبهذا خرج الجواب عما قالوا الله غاصب بفعله  
ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصبه \* لاننا نجعلناه غاصبا  
من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في  
مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه  
غاصبا \* الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة  
وانما يتقرب بفعله وليس تلك الافعال شرط لكونه غاصبا فثبت انهما وجهان مختلفان وان  
كان الفعل واحدا \* ولما فرغ الشيخ من بيان تحريج الفروع على الاصل المذكور شرع في  
جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف ابقاء المشروعية مع ورود النهي  
بخالف بيع الحر \* او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقح من حيث ان  
النهي فيها يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها  
يوع اضيق الى غير محلها اذا المعلوم لا يصلح بخلاف البيع ولا بد لان عقاد من المحل بطلت لعدم  
المحل وصار النهي عنها استعارة التي بهذه القرينة \* واستعارة النهي للنهي صحيحة لما بينهما من  
المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فاحدهما رفع الاصل والاخر رفع الصفة \* اولان كل  
واحد منهما عبارة عن العدم \* اولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النهي للنهي في قوله  
تعالى \* فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج \* والمضامين ما تضمنته اصلا بالفحول ومنه قول

وكذلك الصوم

الشاعر ( شعر ) ان المضامين التي في الصلابة \* ما القحول في الظهور الخدب \* جمع مضمون  
 من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا \* والملاقيح ما في  
 البطون من الاحنة جمع ملقوح او ملقو حذ من تحت الداء اذا حلت وهو فعل لازم فلا يخفى  
 اسم المفعول له الا وهو لا يحرف الحرف الا انهم استعملوه محذوف الجار وصورته ان يقول  
 بعث الولد الذي سمع من هذا الفعل او من هذه الافة وكان ذلك من عادة العرب قتيبي النبي  
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله ( وكذا صوم الليالي ) اي وكسيع الحرو المصامين والملاقيح  
 صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه مهيى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج  
 رمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ويحمله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى النبي \*  
 ثم صوم الفرس ينأى بصيام ايام الوصال اذ انواء لا اقبح في المجاور وهو الامساك في الليل  
 لالمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم البحر لا اقبح لمعنى متصل بوقت الصوم  
 قوله ( ولا يمكن ) لان الادعى لا ينبغي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين  
 بعض الزمان للصوم وبعضه لقطر فتعيت النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان في النفس  
 داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك  
 عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل على وقا هو اها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على  
 الكمال اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لاعلى موافقتها \* ولا يقال بان الجماع يوجد في  
 الليالي عادة وهو احدى القطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي  
 ان يكون الليل محلا للصوم ايضا \* لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن واهذا كان  
 الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر منعها قوله ( ولا يلزم النكاح بغير شهود ) اي  
 ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروع عامع انه منهى عنه بدليل  
 تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة \* وبدليل انه لو جمل قوله عليه السلام \* لانكاح الابشهود \*  
 على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى  
 \* فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج \* عليه لهذا المعنى لانا لانفسنا ذلك بل نقول هو منفي  
 فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل في الدار  
 وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكرناه يلزم منه  
 الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتفأ اصلا \* وقوله وانما يسقط الحد  
 جواب سؤال يرده على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروع اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد  
 ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب  
 فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانعقاد اصل العقد  
 اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثبت قوله ( ولان النكاح شرع للملك ضروري ) يعني  
 ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو جمل حمله على النبي  
 والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

( المشروعية )

اليالي لان الوصال  
 غير مشروع ولا  
 يمكن والنهار هو  
 التعيين لشهوة البطن  
 غالبا فتعين للصوم  
 تحقيقا لابتلاء فصار  
 النهي مستعارا عن  
 النفي ولا يلزم النكاح  
 بغير شهود لانه منفي  
 بقوله عليه السلام  
 لانكاح الابشهود  
 فكان نسخا وبطلانا  
 وانما يسقط الحد  
 ويثبت النسب والعدة  
 لشبهة العقد ولان  
 النكاح شرع للملك  
 ضروري لا ينفصل  
 عن الحل حتى لم  
 يشرع مع الحرمة  
 ومن قضية النهي  
 التحريم فبطل العقد  
 لصادرة ثبت يقتضي  
 النهي بخلاف البيع  
 لانه وضع للملك العين  
 والتحريم لا يصادره  
 لان الحل فيه تابع  
 الا ترى انه شرع في  
 موضع الحرمة وفيما  
 لا يحتل الحل اصلا  
 كالامة الجوسية  
 والعبيد واليهام  
 وبكذلك الجز

المشروعية لا في الم يمكن ذلك والنكاح من هذا القليل لانه شرع للمك ضروري لا يفصل عن  
الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة  
واسترقاق لها حكما من غير جنائية ولكنه ان شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع  
لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع  
النكاح سببا للملك ليطهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر  
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى  
انه لو قطع طرفها واآجرت نفسها او طشت بشبهة كالارض والاجر والعقر لها دون الزوج  
واذا كان الموجب الاصل في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما  
لنقضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج  
السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تزداد احكامها للذواتها ومن ضرورة  
خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد  
النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع  
الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا في هذه الصور ليطهر اثره بعدد والعهود العوارض  
فانه تزول بالاحالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض ينتهي بالظهار وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان  
عزلة من تزوج امرأة وهذا ما منع حتى لا يمكنه الوصول اليها الا برصه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح  
لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمنع اذ لا يمكن اظهار اثر النكاح  
بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منفي) اي محمول على  
التي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اصبحت الى العين اخر جتها  
عن محلبة الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نقبا  
للحل لانها قوله (مستعار عن النفي) اي للنفي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في  
النص العقدة فانتهى محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بانصاهة هي الحرمة  
الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم  
فخرج من محلبة النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي للاحالة \* قال شمس الأئمة الكردي  
رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان  
مشروعا ثم صار منهياعنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اضلا بدليل  
قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتنا) فلم يكن من هذا الباب \* ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد  
نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما  
فرغ عنه شرح في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال  
الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقالوا اما استيلاء اهل الحرب \*  
ووجه ورود ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء  
المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم  
منفي لعدم محله فلفظ  
النهي في قوله تعالى  
ولا تنكحوا ما نكح  
اباؤكم من النساء  
مستعار عن النفي واما  
استيلاء اهل الحرب  
فانما صار منهيابواسطة  
العصمة وهي ثابتة  
في حقنا دون اهل  
الحرب لانقطاع  
ولايتنا عنهم ولان  
العصمة متناهية  
بتناهي سببها وهو  
الاحراز فسقط النهي  
في حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا اقتضال ذلك الاصل \* وتوجيه الجواب  
 اننا لانسلم ان الاستيلاء منهي عند لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صبي يصير مملوكا  
 له بالا جاع فثبت انه منهي عند تغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما ثبتت في حقنا  
 دون اهل الحرب لانها انما ثبتت بالخطاب بالا جاع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية  
 التبليغ والازام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من  
 المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم  
 على الصيد سواء \* ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يفتقدون تملكها بالاستيلاء  
 ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرقه بين الاموال  
 والرقاب فقال ولان العصمة مناهية يعني ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق  
 الجميع الا انها انتهت بانتهائها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم  
 التعرض بمحض خلق الشرع او لحق العبد انما ثبتت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة  
 بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب  
 فيتمى العصمة الثانية به كذا انتهى عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها  
 سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظور الا انه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل)  
 ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد  
 ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت عصمة  
 الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لا قام وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خرا  
 فصارت خلا لا ينفق البع وان صار بمحل للبيع بعد زوال الحرمة كذلك هذا (قلنا) قد ثبت  
 بالدليل ان الفعل الممتد حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف  
 في حق المصح ولبس الثوب في حق الخنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في  
 دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سبب الملك كاستيلاء  
 المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب \* وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج  
 عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال  
 ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمة قاتلنا بان من اخذ الصيد واخرجه  
 لا يجب الارسال والجزاء يؤدى ذلك الى تقوية الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم \*  
 فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصله \*  
 وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سبب للملك بحال لان عصمتهم من  
 الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم \* وبخلاف ما اذا دخل  
 المسلم دار الحرب مستأمناف استولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد  
 والدار جبا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم  
 بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل الغاربية وانما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة مالواستولى عليه في دار الاسلام \* وحقيقة الخلاف ان  
 عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعدنا تثبت بالاحراز وعنده  
 تثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف تحقيقه في موضعه \*  
 ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فبطل الاستيلاء لان الاستيلاء  
 على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سييا للملك وعنده لما يثق العاصم وهو اسلام المالك لم تزل  
 العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سييا للملك الذي هو نعمة والله اعلم قوله  
 (واما الملك بالنصب) الى آخره جواب عن نقض آخر رد على ذلك الاصل ايضا ووجه وروده  
 ما ذكرناه في الاستيلاء \* واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك في المنصب  
 للقاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان  
 الملك عندنا يثبت من وقت النصب ولهذا نقض بيع القاصب وسلم الكسب له وقال بعض التأخرين  
 النصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند  
 اداء الضمان من وقت النصب للقاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان النصب هو  
 السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب تلك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف  
 اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع وزوائد المتصلة والمنفصلة ومع هذا في هذه العبارة بعض  
 الشبهة لان النصب عدوان محض فلا يصلح سييا للملك كما قال الشافعي رحمه الله \* فالاسلم  
 ان يقال النصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تضرر العين بطريق الجبر مقصودا بهذا  
 السبب ثم يثبت الملك به للقاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكامنا بالنصب مقصودا ولهذا  
 لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال  
 ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك  
 بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا  
 بسببه او شرطا لغيره كذا في الميسوط \* ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان النصب  
 يجب بمقابلة اليد الفاشئة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب  
 بمقابلة اليد قال لان المضمون بالنصب مافات بالنصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما ذكرنا  
 مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازا اساهو قائم ليقوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا  
 بقي الملك في المنصوب كما كان \* وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك يد الا اذا ما على  
 مثال المضمون لكن اثبات يد المالك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه  
 يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فانبتنا الملك في الذات ضرورة تحقق  
 المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المنصوب  
 اذا كان مديرا وتعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمنصوب منه  
 ضرورة تحقق المماثلة \* وفصل المدير يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذا لو كان بدلا عن العين  
 وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لا قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالنصب  
 فلا يثبت مقصودا به  
 بل شرطا لحكم  
 شرعي وهو الضمان  
 لانه شرع جبرا ولا  
 جبر مع بقاء الاصل  
 على ملكه اذ الجبر  
 يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضي ينبغي أن يزول ملكه عن المدين كالموقوف ببيع المدين  
واذا ثبت أن الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة إلى إزالة ملك العين عن المالك إلى الغائب  
كما في المدين إذا ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد \* وبحثنا في ذلك قول  
رسول الله صلى الله عليه وسلم في النشاء المقصوبة المصلية \* اطعموها الأسارى \* فقد أمرهم  
بالصدق بها ولو لم يملكوها لأمرهم \* لأن الصدق يملك الغير إذا كان مالكم ما لم يعلموا لا يجوز  
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه \* ولأن الضمان إنما يجب  
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلاً عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده لا ترى  
أنه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين \* والدليل عليه  
أنه خلف عن الضمان الأصلي بالنصب والمضمون الأصلي هو المال المنصوب بعينه بالاجماع  
وعليه رده إلى ملكه ليخرج عن الضمان الأصلي بالنصب فكذا الخلف يكون خلفاً عن ذلك  
المضمون وهو المال هذا هو الأصل فلا يعدل عنه إلى ما ذكره الخصم إلا عند الجبر من هذا  
كما لا يقضي بالقيمة إلا عند الجبر عن عين المنصوب \* وهذا أولى بما قاله الخصم لأنه جعل  
المتقوم بدلاً ليس بمقوم مع إمكان جعله بدلاً عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن  
جعلناه بدلاً هو متقوم عند الامكان \* ولما ثبت أن الواجب بدل العين وإنما يجب بطريق  
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لأنه إنما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة  
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبر المافات ولتتحقق المماثلة التي هي شرط  
ضمان العدوان وما لا يمكن إثباته إلا بشرط فإذا وقعت الحاجة إلى إثباته يقدم شرطه عليه  
لا محالة كافي قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعته يقدم التملك منه على نفوذ العتق  
منه ضرورة كونه شرطاً في المدل لأن يكون قوله اعتقه عني سبباً للتملك مقصوداً \*  
وتبين بما ذكرنا أننا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبراً  
لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسناً  
بحسبه \* وصح الأمر بإيجاب البدل وإن لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الأصل إذا كان  
الشرط بما يثبت بالأشياء مقتضى الأمر بالاتفاق صح وإن لم يثبت ملك المبدل لأنه بما يثبت  
مقتضى الاتفاق فإذا اعتق يثبت الملك بالشراء أو لائم العتق كالمو صرح بالشراء ثم أمر بالاتفاق  
فكذا هنا يزول ملك الأصل أو لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كالمو اتى بما ينص  
على الإزالة من ضمان بيع \* وتبين أن الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع إلا أنه أوجب اقتضاء  
والشراء نصاً (فإن قيل) قد سلمنا أنه بدل العين إلا أنه بدل خلافة لا بدل مقابلة لأن في بدل  
المقابلة قيام البدل شرط كالثمن مع الثمن ليقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم  
الأصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالشهر مع الاعتداد  
بالأقراء ثم هنا عدم الأصل شرط فسلم أنه بدل خلافة وفي بدل الخلافة إذا  
ثبت القدرة على الأصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء إذا حصلت سقطت

وشرط الحكم تابع  
له فصار حسناً  
لحسنه وانما قبح  
لو كان مقصوداً به  
وفي ضمان المدبر قلنا  
بزوال المدبر عن  
ملك المولى لكونه  
مالاً مملوكاً تحقيقاً  
لشرط المشروع  
وهو وجوب الضمان  
ولا يدخل في ملك  
المشتري صيانة خلقه  
ولان ضمان المدبر  
جعل مقابلاً للقايمة  
وهو اليد دون  
الرقبة وهذا طريق  
جائز لكن لا يصار  
اليه عن المقابلة  
بالرقبة الا عند  
العجز والضرورة  
فالطريق الاول  
واجب وهذا جائز  
واما الزنا فلا يوجب  
حرمة المصاهرة  
اصلاً بنفسه انما  
هو سبب للماء والماء  
سبب للولد وجوداً

التيم فهنا اذا عااد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف  
( قلنا ) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكننا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما قضى  
القاضي بادخال البدل في ملكه احترازاً عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل  
البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد  
ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيم وصلى ثم قدر  
على الماء قوله ( وشرط الشيء تابع له ) لانه يثبت لتصحیح الغير لان يثبت مقصوداً بنفسه  
ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوط كالهارة للصلاة فصار اي ثبوت الملك للغاصب  
الذي هو شرط \* حسناً بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان  
وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصوداً بالغصب \* ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر  
بوجهين \* تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك الغصب منه بعد تقرر حقه  
في القيمة تحققة الشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب  
كان للغاصب دون الغصب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة خلق المدبر فان حق  
العق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف  
لتحقق الشرط فثبت هذا القدر \* ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في  
ملك الموقوف عليه \* وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء  
الضمان \* وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بيد العين لان ما هو مشروطه وهو انعدام  
الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفاً عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند  
الضرورة في كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلاً عن العين واذا  
تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفاً عن النقصان الذي حل بيده \* ونظيره فصلان احدهما ضمان  
العق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد  
الشرط كالمدبر وام الولد مندهم لا يجعل بدلاً عن العين \* وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ  
القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلاً عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل  
تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجنابة التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي  
كذا في المبسوط قوله ( فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلاً بالعين \* واجب اي  
ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة \* وهذا اي جملة مقابلاً يقطع اليد \*  
جائز اي يمكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من  
غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله ( واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة  
اصلاً ) وهذا يرد نقضاً على ذلك الاصل ايضاً بالطريق الذي مر ذكره \* فقال نحن لا نوجب  
حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زناً ولكننا جعلناه موجباً لهذه الحرمة من حيث انه  
سبب للماء كالوطى الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمان \*  
وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين المالك ولكن لمعنى البعضية وهو ان



ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يستحق  
ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها  
مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين  
الواطئ وابائه وابنائها لذلك الماء الذي هو بعضها واذن ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية  
اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق ما أثر كرامات الشر ومن جعلها حرمة المحارم فيثبت  
الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وابطاء الواطئ وبناتها للبعضية  
الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اي  
يتعدى حرمة ابيه الواطئ وابنائها من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى  
الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة لان جزءه صار جزءا منها  
اذ الولد مضاف بكامله اليها وجزءها صار جزءا متدلانا مضاف اليه تمامه ايضا فصار الولد  
على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكمها \* والدليل  
على صحة ما ذكرنا من المعنى لتعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث  
قال كيف يتبعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن \* ثم اقيم الوطئ مقام الولد  
لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذروا وهو سبب ظاهر مقص اليه فاقم مقامه وجعل الولد  
كالخاسل تقديرا واعتبارا للاحتياط \* وكان الوطئ الحلال مقص اليه فكذا الحرام مقص  
اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيحوزان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان  
ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر  
والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى \* فمن ابغى وراء ذلك فاولئك هم العادون \* وقوله عليه  
السلام \* ما كبح البدم لمعون الا ان اتركناه في حق الموطوءة ضرورة فاقامة النسل كما سقطت حقيقة  
البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت  
منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحلل والحرمة فلا يختلف حكم  
الحرمة \* وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحلل فان القاء البذر انما يكون حراما في المحل الذي  
خلق منبثا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا للمعنى المساس  
عن شهوة وانه سبب للوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ  
هو حرث والبعضية في الحرث فالمتصل به لا يكون حلة للحرمة كذا في الاسرار \* فلهذا  
قلنا لا يثبت الحرمة بالواطئة ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة \* وتبين بما ذكرنا ان هذا  
الفعل من حيث انه زنا موجب للمحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد  
وهو مباح من هذا الوجه فيصالح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة  
مضافا الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور \* الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذ جعلت به  
كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هي عليه وتوقف  
في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع ولبوت هذا كانه بطريق الكرامة لانه حرث لالائه

زنا فكذلك ههنا \* وانما لم يثبت النسب من جانبيه لان المقصود من الانساب التشريف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني ( فان قيل ) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كفى الجارية المشتركة ( قلنا ) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا لبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما مر فوجب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يقع خلا فيما هو سبب للحد فيجب الحد \* ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز منها \* وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما ثبت جرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى \* فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم \* وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعديده حكم النص للاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعديده تلك الحرمة الى الفروع للاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط \* قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة \* ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابي ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم \* وذكر الامام البرغنجي في طريقته ان في المسئلة اجماع الصحابة \* وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه \* ثم ما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدله الشافعي رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما ثبتت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل وكاوطى بالشبهة ووطى الامة المشتركة ووطى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لانه حرام بل للمعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله ( والولد هو الاصل في استحقاق الحرمان ) اى الحرمان الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى \* ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كذا ذكرنا \* ثم تعدى اى الحرمان المذكورة \* منه اى الولد \* الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطئ وبناته لا تعدى الا الى الام \* ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل  
في استحقاق الحرمان  
ولا عصيان ولا عدوان  
فيه ثم تعدى منه الى  
اطرافه وتعدى منه  
الى اسبابه وما يصل  
لقيامه مقام غيره فانما  
يعمل بعله الاصل الا  
ترى ان التراب لما قام  
مقام الماء نظر الى  
كون الماء مطهرا  
وسقط وصف التراب  
فكذلك يهدر وصف  
الزنا بالحرمة لقيامه  
مقام مالا يوصف  
بذلك في استحباب  
حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم \* ويتعدى اى سببية ثبوت هذه  
الحرمة \* والضمير المستكن راجع الى المذموم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما  
رجع اليه الضمير المستكن في تعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ  
يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه \* الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطى  
والنكاح والمس بشهوة عندنا خلافا للشانعي والظر الى انفرج خلافا له ولا بن ابي ليلى \* وما  
يعمل لقيامه \* قام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية \* فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى  
الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للمحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية  
الاصل كالنوم والتقاء الخناين والسفر لما اقيمت مقام خروج التجاسة وخروج المني والمشقة عملت  
عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتهما للمحكم \* وكالتزاب لما اقيم مقام الماء في افادة  
التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك هما  
اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة  
سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة وانقبح لاذكرنا \* وما روى انه  
عليه السلام قال \* ولد الزنا شر الثلاثة \* وذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون  
اصح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الججاج قطب الدين  
المرجلي \* لقيامه اى انزنا \* مقام ما لا يوصف وهو الولد \* بذلك اى وصف الحرمة \* في  
اجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة  
لا في حق سقوط الحد والله اعلم قوله ( واما سفر المعصية ) هذه المسئلة رابعة المسائل  
الاربعة التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب \* وقال انه ليس بمنهى لمعنى في معناه بل  
هو بمنهى لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتهائه مشروعه  
كالوطى حاله الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير \* وهذا لان خطاه انما  
صارت سفر بقصد مكاتا بعيدا لا بقصد الاغارة والبغى والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد  
ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكاتا بعيدا لم يصير  
مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم  
يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا قتيلا  
بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصالح سببا لترخص قوله ( ولا يلزم على هذا )  
اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في غير المنهى عنه حتى يبق  
مشروعا \* النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في غيرها حتى لا تبقى مشروعا أصلا \*  
لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى في الافعال الحسية \* مع كمال المقصود وهو  
ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء \* على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال  
الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله ( والنهى ) اى المنهى عنه في صفة القبح \* يتقسم انقسام  
الامر اى الامور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر \* ما قبح لعينه وضعا  
وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان \* وقسم يحتمل

واما سفر المعصية  
فغير منهى لمعنى فيه  
لانه من حيث انه  
خروج مديد مباح  
وانما المعصية في فعل  
قطع الطريق او التمرد  
على المولى وهو  
مجاور له فكان كالبيع  
وقت النداء ولا يلزم  
على هذا النهى عن  
الافعال الحسية لان  
القول بكمال القبح فيها  
وهو مقتضى مع كمال  
المقصود يمكن على  
ما قلنا والنهى في  
صفة القبح يتقسم  
انقسام الامر ما قبح  
لعينه وضعا مثل  
الكفر والكذب و  
العيب وما قبح لمحقا  
بالقسم الاول وهو  
بيع الحر والمضامين  
والملاقيح لان البيع  
لما وضع لتمليك المال  
كان باطلا في غير محله  
وما قبح لمعنى في غيره  
وهو البيع وقت النداء  
والصلوة في ارض  
مفصولة

ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين كما ورد به الاثر وهو في مقابلة الصلوة \* وما قبح لمحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لطلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتعدى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والجنون فالتحقا بالقبيح وصعوا واسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقيويم وهذا في مقابلة الصوم والزكاة والحج \* وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانتكاح مثل البيع وقت الداء والصلوة في ارض مفسوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة \* وما قبح لمعنى في غيره وهو لمحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

( باب معرفة احكام العموم )

( قوله ) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اى في جميع الافراد الداخلة تحته \* قطعا وبقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف كما بينه \* وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى \* لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة \* فيجب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به بيان ظاهر عبارة الجملة ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله ( لا يقضى على العام اى لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله ( مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووه الى كرهوا بالمقام بها لانهم لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والباثها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالالابل ثم هو منسوخ عنه بعموم قوله عليه السلام استزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوالالابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ( فان قيل ) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذا لم يعرف التاريخ ( قلنا ) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وما قبح لمعنى في غيره وهو لمحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه لمحق به وصفا

( باب معرفة احكام العموم )

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا وبقينا كما سبق في بيان ظاهر عبارة الجملة ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله ( لا يقضى على العام اى لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله ( مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووه الى كرهوا بالمقام بها لانهم لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والباثها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالالابل ثم هو منسوخ عنه بعموم قوله عليه السلام استزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوالالابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ( فان قيل ) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذا لم يعرف التاريخ ( قلنا ) قد ثبت تقدم الاول بدليل

ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام  
فدل اتساعه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال  
فلا يعتبر قوله ( ومثل قوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* يجب  
العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله لمعوم قوله عليه السلام  
\* ماسقته السماء فقيه العشر \* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خمسة  
اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام \* ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة \* فلا  
المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصا ولا يجب  
في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة \* والجواب لابي حنيفة  
رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما  
كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كن قال لعبد  
اعط زيدا درهمين قال له لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا  
ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له \* وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخره للاحتياط  
وفيما نحن فيه كذلك كذا في القوائد الظاهرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء  
فقيه العشر \* وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اتعامل بالحديث العام دون الخاص في  
هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص  
المتخلف في قبوله لانهما للتساوي يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام  
ماسقته السماء فقيه العشر متفق عليه لانهما عمل به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت  
الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فوجب العشر في ماسقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية  
عمل بهذا الحديث وجعل الحديث الخاص مخصصا له \* وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث  
الخاص اصلا فكان التفق عليه اولى من المتخلف فيه قوله ( ولما ذكر محمد ) عطف على ما  
تقدم من الدليل من حيث المعنى \* وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما  
قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد \* اذا اوصى بخاتمة لانسان وبفصة لاخر في كلام موصول  
كانت الحلقة للاول والفصل للثاني بالاتفاق \* واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف  
وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفصل بينهما نصفين \* وجه قول ابي يوسف ان ايجابه  
في الكلام الثاني تين ارمراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفصل وهذا  
البيان منه صحيح وان كان مقصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان  
الموصول فيه والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبانخدمة او الفلاة لاخر كذا  
الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة \* ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة  
والفصل جميعا فكان ايجاب الفصل للثاني تخصيصا لذلك المعوم وتخصيص العام انما يصح  
موصولا فاذا كان مقصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفصل  
ايجابا للثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه  
السلام ليس فيما دون  
خمس اوسق صدقة  
نسخ بقوله ماسقته  
السماء فقيه العشر  
ولما ذكر محمد رحمه  
الله فيمن اوصى بخاتمة  
لانسان ثم الفصل منه  
لاخر بكلام موصول  
ان الحلقة للاول و  
الفصل بينهما وانما  
استحق الاول بالمعوم  
والثاني بالخصوص  
وهذا قولهم جميعا

وقالوا في رب المال  
والمضارب اذا  
اختلفا في العموم  
والخصوص ان  
القول قول من يدعى  
العموم .

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين \* وليست الوصية الثانية رجوعا من الاولى كما لو اوصى بالخاتم لثاني \* بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثمرة \* يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الافصح صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عما رواه المستثنى ومثله لو اوصى بالرقبة لخدمتها او بالدار لاسكنائها او بالبستان لاثمريته بطل الاستثناء فرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء في اخراجها فاذا اوجبها للآخر اختص بهما من اوجبها كذا في المبسوط \* وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والايضاح والزوائد للقاضي الامام فخر الدين والزوائد للامام العتابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعا محمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد \* ويؤيده ما ذكره القاضي الامام في التقويم وقد دل على هذا القول فتاواهم وبحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى الى آخره فقد استند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف \* وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف ابن يوسف وانما ذكر خلافه في المبسوط \* او تصرف الاشارة في قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا \* او الى قوله وانما استحق الاول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء انما فكذلك الخاتم لكنه شبهه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفوائده لا يتخلل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في مسئلة الصفات فانه جمل نظير الصفات من حيث انه لا يمكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لانه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزعة عن النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء ذات ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدد اعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجري الا في العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة في رب المال الى اخره \* اذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتخصيص او باتفاقهما ثم نهى رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه نهىناولى فيجعل اختلافهما حجرا له من العموم \* وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتنى بالتزود قد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي المقدخر ان دفعت المال مضاربة بالنصف

ولم نسم شيئا وقال رب المال دفنته اليك مضاربة في البر وقد خالفت قال قول المضارب مع  
 يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رجه الله القول قول رب المال وهو القياس \* وفي قول  
 الشيخ القول قول من يدعي العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايها يدعي العموم قال قول قوله \*  
 فزفر رجه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله  
 فكذلك اذا قر به بصفة دون صفة كالعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول  
 فيه قول العير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله \* ولنا ان  
 مقتضى المصارعة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتام ذلك باعتبار العموم في التفويض  
 لا تصرف اليه \* والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مصاربة بالنصف يصح ويملك به  
 جميع التجارات فلم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتخصيص على ما يجب  
 التخصيص كالوكالة \* وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد \* واذا ثبت  
 ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي لا يطلق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعي  
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كافي البيع اذا ادعى احدهما شرطا  
 زائدا من خيار او اجل قوله (اولا استوائهما) اي ولولا المساواة بين الخاص والعام  
 او بين الخصوص والعموم \* لما رجع الترجيح اي ترجيح العموم ههنا \* بدلالة العقد وهي  
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه  
 لا يساوي الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذي لم يثبت خصوصه) يعني العام من الكتاب  
 والسنة المتواترة \* لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما  
 ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي به لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض  
 القطعي \* هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمنا  
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قولنا كثر اصحاب ابي حنيفة وهو  
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة  
 رضي الله عنهم فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر  
 رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في البتونة انها لا تستحق النفقة وقال لا تترك  
 كتاب الله يقول امرأة لا تدري اصدق ام كذبت ووردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب  
 الميت بكما اهله وتلت قوله سبحانه \* ولا تزدوا زرة وزرا خرى \* اورد هذا كله الجصاص  
 ذكر ابي اليسر في اصوله \* واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن  
 احمد السلي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظني انه اراد به القاضي  
 الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن المحسن بن احمد بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف  
 بالقاضي الشهيد فاما ابا الفضل فمروفي بالحاكم الشهيد \* ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص  
 في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز  
 بخبر الواحد والقياس ابتداء قلنا الى آخره \* اذا ترك التسمية على الذبحة عامدا لا تحل

اولا استوائهما  
 وقيام المعارضة  
 بينهما لما وجب  
 الترجيح به دلالة  
 العقد وقد قال عامة  
 مشايخنا ان العام الذي  
 لم يثبت خصوصه  
 لا يحتمل الخصوص  
 بخبر الواحد والقياس  
 هذا هو المشهور  
 واختاره القاضي  
 الشهيد في كتاب  
 الفرر ثبت هذه  
 الجملة ان المذهب  
 عندنا ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى \* ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية \* وطلق النهي يقتضي  
التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النقي لليلة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في  
قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية من الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية  
من المذبح فالمدبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى \* اوفسقا اهل  
لغير الله به \* وقال الشافعي رحمه الله تحمل الحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله  
عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي اولم يسم \* وعن  
عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك  
ياتوننا بلحمان لا يدري يذكرون اسم الله عليهما لا قال \* اذكروا انتم اسم الله وكلا \* قال  
ولا تمسك لكم في الآية لان الناس قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل  
عن ترك التسمية ناسيا فقال \* كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم \* فيخص العامد بالقياس  
عليه لشمول العلة المنصوصة ايها فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة  
النسيان \* او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم \* فاجاب الشيخ من  
ذلك وقال لان اسم الآية لحقها خصوص لان الناس ليس بتارك للذكر بل هو ذا كره فان الشرع  
انما الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للمحز كما قام الاكل ناسيا مقام الامساك في  
الصوم واذا ثبت ان الناسي ذا كره حكما لا يثبت التخصيص في الآية فثبت على عمومها فلا  
يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطع \* ولان التخصيص  
انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفراد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم  
الجمع وهما لم يبق تحت النص الاحالة العمد فلو اُلحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به  
اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز \* منع انه لا يستقيم الحاق  
العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد بجان مستحق للتغليظ والتشديد  
فثبت التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ  
الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشراط الذبح  
في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذا في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد \*  
ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في  
حق الناسي دون العامد \* ولا العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مباحا حكمه مع  
الاعراض منها بخلاف الناسي فانه غير معرض \* واما حديث عائشة فدلها لانها سألت عن  
الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من  
شرائط الحل وانما اثنى النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع  
التسمية عمدا لان السؤال كان من الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له تناول بناء  
على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى \* واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله  
عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان عمدا لم يحل كذا في



المبسوط ( فان قيل ) المراد من الآية \* اماماذبح لغير الله كما قال الكلبي \* اذ ذابح المشركين  
للاوثان كما قال عطاء \* او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل  
متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله \* وبدليل قوله عز اسمه \* وان الشياطين  
ليونحون \* اي ليوسوسون الى اولياءهم من المشركين ليجادلوك وانما كانوا يجادلونهم في  
تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله لاني متروك التسمية \*  
وبدليل قوله جل ذكره \* وان اطعموهم انكم لمشركون \* وانما يكفر الانسار اذا اطاع الكفار في  
اباحة الميتة لاني متروك التسمية ( قلنا ) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية  
عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب \* وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك  
التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمة فسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا  
اباحته انما لا يفسق لتأويله كما يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا \*  
وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم فلنا سلسل ان هذا النص يدل على ان سبب  
نزول الآية مجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل  
وهي الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف  
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيان ان الميتة حُرمت لكونها  
متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر في ابات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حلت  
على الميتة وعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه  
ابطال الوصف النصوص عليه وانه لا يجوز \* قال شمس الائمة في المبسوط كان ابن عمر  
رضي الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب  
الظواهر وكان علي وابن عباس رضي الله عنهما يفصلان بين الناسي والعمد كما هو مذهبنا  
فقد كانوا يجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عمدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفي باجاءهم  
حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عمدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي  
بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجتماع والله اعلم قوله ( وكذلك قوله تعالى  
ومن دخله كان امنا \* ) مباح الدم برودة اوزنا واطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم  
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر الى  
الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى \* ومن دخله كان امنا \* علق الامن بالشرط فثبت عند  
وجود الشرط لان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار امنا ولا يتحقق الامن الا بازالة  
الخوف وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول  
لجاني قيثبت الامن في حقه \* وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية  
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل  
فوجدوه متعلقا بانثار الكعبة فقتلوه \* وقوله عليه السلام \* الحرم لا يعيد ما صيا ولا فارابدم \*  
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله  
تعالى ولا تأكلوا  
مما لم يذكر اسم الله  
عليه تام لم يلحقه  
خصوص لان  
الناسي في معنى  
الذاكر لقيام الملة  
مقام الذكر فلا يجوز  
تخصيصه بالقياس  
ونجبر الواحد  
وكذلك قوله ومن  
دخله كان امنا لم  
يلحقه الخصوص  
فلا يصح تخصيصه  
بالاحاد والقياس  
وقال الشافعي العام  
يوجب الحكم لا  
على اليقين وعلى  
هذا مسأله

فلا يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى \* وبالقياص على ما اذا اشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه \* وقال ومعنى الآية ومن حجه فدخله كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها او من النار \* فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعا فلا يعارضه الدلائل الظنية \* وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الادا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فبحسب التمسك به او يثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من يجوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فالزام عليه بهذه الآية متمذر واختلاف اصحاب الشافعي في ذلك وبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم \* ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم \* لا نأقول مقام ابراهيم مقام عنده ابراهيم وتعبدوا ابراهيم كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنه صار الحرم مأمنه ايضا بما له لانه من حريمه \* لا نأقول حرمة التسع دون حرمة التسع فلا يلزم من كون البيت مأمن للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلاة كون الحرم كذلك ومن النواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله \* ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تم البيت والحرم قال الله تعالى اولم ير وانا جعلنا حراما آمنا وقال اخبارنا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلامعنى للفصل بين البيت والحرم \* ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم \* ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمة آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت \* وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك \* ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وإيقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح \* ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانس فان قوله تعالى ومن دخله يقتل الانفس لا الاطراف الا ان الامن ثبت فيها بالانس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاء الامن الذي ثبت  
 تبعاً \* بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات  
 طرفه فكان اختلاف طرفه اخراجه عن الصيدية \* ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو  
 قوله عليه السلام لا تنقر صيدها الحديث \* وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان  
 النص تناول الداخل في الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه \* ولان المنجي الى  
 الحرم معظم حرمة بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك الحرم فلا يستحق الامن \*  
 واما قتل اس اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كآورد به الاثر \*  
 اما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يبعد عاصيا او زيادة ليست مشهورة ولئن ثبتت فيحمل على  
 انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله ( قال الشافعي العام بوجوب الحكم لاعلى اليقين بمعنى موجب  
 العام هذه ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جواز تخصيص العام ابتداءً بهما وجعل  
 الخاص اولي بالصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي \*  
 على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر الرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل  
 الحديث كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله \* وبسببه ان الشافعي رحمه الله اجاز العريه وهي ان  
 يتاع الرجل ماعلى رؤس النخل خر صاعثل مايموداليه بعد الجفاف ثمرا فيأدون خمسة  
 أوسق لما رأى انه عليه السلام رخص في العريه سئل زيد بن ثابت رضي الله عنه ما عريايكم هذه  
 قال ان يحاويج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بأيدينا نقد يشتاعه وعندنا  
 فضول فونتمان التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتاع بخر صاعثل فأنأكل مع الناس  
 الرطب \* فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه \* وعندنا لا يجوز  
 ذلك البيع لان ماعلى رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل علة بموم ذلك  
 الحديث فرجعه بموم ولكن بكونه متقاعلى قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا  
 العريه التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري  
 دخوله في بستانه لكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه  
 \* كان ذلك تمر محدودا بالحرص ليدفع ضرورة عن نفسه ولا يكون مخلقا للوعد وهذا عندنا  
 جائز لان الموهوب لم يصير ملكا للموهوب له مادام متصلا بملك الواهب فإعطيه من التمر  
 لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعا لجواز الانه في الصورة عوضا بعطيه \*  
 للتمر عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيأدون خمسة أوسق فظن الراوى ان الرخصة  
 مقصورة عليه فتقل كما وقع عنده \* وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيأدون  
 خمسة أوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء فقيه العشر كرجح ابو يوسف  
 ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل  
 حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعلاً كما فهموا رد ما فجعيل الخاص  
 مخصوصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان نامحنا للخاص عندهما خلافا له قوله

وقال بعض الفقهاء الو  
 قف ووجب في كل عام  
 حتى يقوم الدليل  
 وقال بعضهم بل يثبت  
 به اخص الخصوص  
 اما من قال بالوقف  
 فقد احتج بان اللفظ  
 العام يحمل فيما يريد  
 به لاختلاف اعداد  
 الجمع الا ترى انه  
 يؤكد بما يفسره  
 فيقال جاءني القوم  
 اجمعون وكلهم فلما  
 استقام تفسيره عما  
 يوجب الاحتاط علم  
 انه كان محتملا لا ترى  
 ان الخاص لا يؤكد  
 بمثله يقال جاءني زيد  
 نفسه لا يجيئه لانه  
 يحتمل الجواز دون  
 البيان فلا يؤكد  
 بالجميع وقد ذكر  
 الجمع واريد به البعض  
 مثل قوله تعالى الذين  
 قال لهم الناس ان  
 الناس قد جمعوا لكم  
 وانما هو واحد  
 فلذلك وجب  
 الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم  
او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا \* فمنهم من قال ليس في الامة صيغة معينة للعموم  
خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عوما  
ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما وبجملته فيوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً الا ان يقوم  
الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في المجمل \* والخبر والامر والنهي في  
ذلك سواء \* وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من  
اصحابنا \* ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة  
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه  
اخذاً ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة \* ومنهم من توقف في حق  
الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم  
والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رضيهم الشيخ الامام  
ابو منصور الساري رحمه الله \* ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في  
الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن  
الكرخي \* ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم \*  
ف عند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلاً \* وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص  
الخصوص \* وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات  
لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل \* وكذا اذا قال على دراهم فلان ف عند الفريق الاول  
والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال على شيء \* وعند الفريق الثاني يلزم ثلاثة  
دراهم لانها اخص الخصوص \* وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان  
العمل بالعموم ههنا متعذر فيصير الى اخص الخصوص \* ثم لما كان وجوب التوقف  
عند الفريق الاول للاجبال او للاشتركا اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين ف اشار الى  
الاجبال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اى في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من  
موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان  
يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائئ القوم  
كلهم واجمعون ولو كان العموم بالاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجب  
كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجب بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام  
ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه \* واذا كان كذلك كان البعض مراداً منه لا محالة  
وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وايس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل  
في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه  
\* وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصل معلوم لكنه يشتمل غير ما وضع له ايضا  
بطريق المجاز وهو مجيء الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصل في العام فالجمع وذلك يوجد

في الكل فيادونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكدهما يقطع الاحتمالين اي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءني القوم انفسهم كلهم او اجعون ولا يقال جاءني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمل والاشتباه فيه في موضوعه الاضلي كان بمنزلة الجمل بخلاف الخاص \* و اشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اي صيغة الجمع واريده البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كن ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احداث يوافيه العام المقبل بيدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود وهو بمعنى قول الشيخ وانما هو الواحدان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم اي الجيش لقتالكم فآخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا في دينهم واقامة على نصرة نبيهم \* ولما استعملت هذه الصيغة في الخصوص استعملا شائعا كما استعملت في العموم بل استعملها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المناورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا \* تشابها فن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كن ادعى على العكس \* واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لاحالة حتى يتبين المراد \* والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه بالتأمل والبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسر هاء هو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمه الله ان صيغ العموم موضوعه في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورد هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لاننا من عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثرت العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لاننا من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذا احتمل ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا \* ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الاول \* ووجد قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخران  
الاخص وهو الثلاثة  
من الجماعة والواحد  
من الجنس متيقن  
فوجب القول به

ووجه قولنا و  
الشافعي انه موجب  
لان العموم يعني  
مقصود بين الناس  
شرعا وعرفا فلم يكن  
له بد من ان يكون  
لفظا وضع له لان  
الالفاظ لا يقصر  
عن المعاني ابدا  
الآثرى ان من اراد  
ان يعتق عبده كان  
السييل فيه ان يعمم  
فيقول عبدي احرار  
والاحتجاج بالعموم  
من السلف وتوارث  
وقد احتج ابن مسعود  
رضي الله عنه في  
الحمل انه ينسخ سائر  
وجوه العدد بقوله  
اولات الاحمال  
اجلهن ان يضعن  
حملهن وقال انه  
اخرهما تزولا

والتحريم والتزويه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر  
لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله ( ووجه قولنا والشافعي انه موجب ) الى آخره  
واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشج اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول  
والى احتجاج الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدي احرار اشارة الى المعقول  
بقوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع \* اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت  
دلالات على المعاني المقصودة وقدمت تحققة في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين  
العقلاء كعني الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع يختص به كسائر  
المقاصد اذ الالفاظ لا يقصر عن المعاني اعني المعاني التي يقصد بها تفهم الغير وهذا لان المتكلم  
باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل  
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل  
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد \* هو مراد باللفظ العام فلا بد من  
ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله ( الآثرى ) متصل بقوله عرفا يعني الدليل  
على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبده جلة يقول عبيدي احرار  
ولا سييل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالعموم فن جعل موجب التوقف فانه يسد على المحكم  
باب تخصيص مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله \* واعتراضوا  
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا وملا لقياسا \* وان  
ينم ان ذلك واجب في الحكمة لائس عصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها  
الآثرى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لم  
استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان وعقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسما حتى لم  
تعرّفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال  
احمر او اصفر \* ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لائس انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل  
عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لا يعم استعماله في غير  
الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص \* واما بيان الثاني وهو العمدة  
في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة  
الدين متوارث اى ثابت بقداختلف على وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفي  
عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضي الله عنه انها يمتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى  
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى وازواجهم يترى بطن بانفسهن اربعة اشهر  
وعشر اى يعتد بر هذه المدة وقيل عشرة دهايا الى الليالي والايام داخله معها يقتضى انها  
تعتد باربعة اشهر وعشر \* وقوله عن اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء  
اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير  
معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا \* وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انها تمتد

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر في النزول من قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن \* الآية حتى قال من شاء ما هلته عند الحجر الاسود ان سورة اتساء القصص يعنى سورة الملاقى نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرهما فصار بمومه مائحا لا تقدمه وهو قوله تعالى \* يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا \* فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله ( فصار مائحا ) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال مائحا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه \* والذين يتوفون منكم \* واعلم ان كل واحد من النصيب مائة الى الاحكام من وجد خاص من واحد \* فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا وولات الاحمال \* وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا \* خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بمومه حكم هذا النص الخاص بالنسبة الى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار مائحا للخاص \* ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القربين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصيب لعدم علمه بالتاريخ والاخر عمل بالتأخير لمعرفته \* وكذلك اختلف على عثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطائفة تلك الذين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى \* فلان يحرم الجمع بينهما وطائفة تلك الذين كان اولى وقوله جل جلاله \* او ما ملكت ايمانهم \* يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا \* ووافق عثمان رضى الله عنه فى ان النصيبين يوجب التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم \* ولا يقال المبيع عبارة والحرم دلالة فلا تعارضان \* لاننا نقول قد خص من البيع الامنة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل ترجح عليه \* على اننا نقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطى يجيعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقايع من غير تكبير من احد قائلهم علموا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه \* نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة \* واجروا قوله تعالى الزانية والزانى \* والسارق والسارقة \* ومن قتل مظلوما \* وذروا ما بقى من الربوا \* ولا تقتلوا انفسكم \* ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم \* وقوله عليه السلام \* لا وصية لوارث \* لا تنكح المرأة على عمتها \* من القى السلاح فهو امن \* لا يرث القاتل \* لا يقتل والد بولده \* الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم \* ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى \* لا يستوى القاعدون من المؤمنين \* قال ابن ام مكتوم وكان ضربا يارسول الله وكيف بمن

وصار مائحا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلناه انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطائفة تلك الذين قالوا احلتهما اية وهو قوله تعالى الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر بفعل الضير وغيره عموم  
لفظ المؤمنين \* ولما نزل قوله تعالى \* انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم \* قال بعض  
الكفار انا اخصم لكم محمد الجاهل قال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من  
حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم من الحسنى الآية تنبيهها على التخصيص ولم  
ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه وآله رضى عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت بلفظ  
مشترك او بجمل \* ولما نزل قوله تعالى \* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم \* قالت الصحابة  
فانا لم نظلم نفسه قبيل النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر \* واحتج  
عمر بن الخطاب بكفر رضى الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا  
لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا يحقها ولم يكر عليه اتعلق بالعموم هذا وامثاله  
لا تنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية  
متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يحرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم  
الامادى الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان  
القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده \* قال الامام اغترالى  
رحمته الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى  
العموم لا يختص بلفظ العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان ينقل عنها جميع اصناف  
الخلق فلا يصحها مع الحاجة اليها \* ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى  
الامر العام \* وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام \*  
وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض \* وبما ان  
السيد اذا قال لعبد من دخل اليوم دارى فاعطه رغبيا او درهمي فاعطى كل داخل لم يكن  
للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا  
من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما  
امرتنى باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فاعطاه اذا سمعوا في اللغات  
كلها رآوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل  
وهذا قد دخل \* واوانه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم تعطه فقال العبد لان هذا  
طويل او ابيض وكان لفظك ما ما فقلت لك اردت القصار او السودا ستوجب التأديب  
بهذا الكلام وتبيل له مالك والنظر الى الطول والون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى  
سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي \* واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال  
ما رأيت اليوم احدا وكان قدر أى جماعة كان كلامه خلفا منقوصا وكذا فان قال اردت اجدا  
غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تم عند القائلين  
بالعموم \* ولذا قال تعالى \* اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذى  
جاءه موسى نورا \* انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عام فلو ورد النقض عليهم فانهم



ارادوا غير موسى فإلزم دخول موسى تحت اسم البشر \* واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او اماني ومات عقبيه جار لمن سمعه ان يروج من اي عبده شاء او يتزوج باي جواريه بغير رضاء الورثة وادا قال العبد الذي هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع وناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا يخصص \* ولا خلاف انه لو قال اتفق على عبيدي غانم او على روحتي ربك وله عدا ان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زيب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم بلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع يعني ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار ويذبح ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها ( فان قيل ) ان سلمنا لكم ما ذكرتموه فانما سلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا سلم وفي قوله اتفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع بمرية الحاجة الى النفقة وفي قوله اعطى من دخل دارى لقربة اكرام الزائر ( قلنا ) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا اتفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا لا لاساق مطيعا بالتصحيح ولو قال اصبر بهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا صبر بهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل دارى فقد منه شيئا بقي العموم قوله ( وذلك عام كله اشارة الى ما احتج اس مسعود وعلي رضى الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين ادعنا وحرّم عليكم الجمع بين الاثنين والجمع اسم حس محلي باللام فيسأل الجمع مكانا ووطنا قوله ( ثم قال الشافعي ) الى آخره \* اختلج ارباب العموم في موجب العام لعدم الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي وابيه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند \* وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجوب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجوار تخصيصه بالقياس وخبر الواحد انتداء بعد الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس \* تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه \* ان الله بكل شيء عليم \* لله ما في السموات والارض \* واذ كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعا مع الاحتمال كالتأني بالقياس وخبر الواحد \* وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال به اكثر واقرى فيعوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين \* وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لانه ان كان العام

وذلك عام كله ثم قال  
الشافعي كل عام  
يحتمل ارادة  
التخصص من  
التكلم فتمكنت فيه  
الشبهة فذهب اليقين  
ولنا ان الصيغة متى  
وضعت لمعنى كان  
ذلك المعنى واجبا به  
حتى يقوم الدليل  
على خلافه و ارادة  
الباطن لا تصلح دليلا  
لانا لم نكلف دليلا  
درك الغيب فلا يبق  
له عبرة اسلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه وإذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة  
سمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك  
اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين  
فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرج عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا  
يعتبر من غير دليل \* واما احتمال التخصيص فقد ذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه  
لا يوجب شيئا ما لم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على التخصيص قد زال الاحتمال  
فانه لا يتصور في زماننا ابتداء التخصيص حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص  
يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فهو في كل زمان وكل عام  
محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم \* ويدل على صحته وايدة الصحابة  
والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان  
ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم \* وتمسك من قال بان موجه قطعي بان اللفظ متى  
وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل  
على خلافه ثم صيغة العموم موضوعه له وحقيقته فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا قطعيا  
حتى يقوم الدليل على خلافه كافي الخاص فان سماه ثابت به قطعيا لكونه موضوعا له حتى  
يقوم الدليل على صرفه الى المجاز \* فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا  
لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر  
الا ان يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجه ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما  
كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتا قطعيا قبل ظهور الدليل \*  
يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التليس  
على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة  
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب \*  
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة  
وا احتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في  
الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا ينصل اليه من  
الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعيا وانه كلام حسن ولكن  
يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه \* والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس  
في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الابدالية ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا  
في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت  
الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد \* كاقامة البلوغ  
مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقة يتممها حتى سقط اعتبار  
الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخو طلب البالغ وان لم يعتدل عقله \* وكذا

به طائفة اهل المقالة  
الاولى انادعى انه  
موجب لما وضع له  
لانه محكم لما وضع له  
فكان محتملا ان يراد به  
بعضه فيصلح توكيده  
بما يحسم باب الاحتمال  
ليصير محكما كالخاص  
يحتمل المجاز فتوكيده  
بما يقطع لا بما يفسره  
فيقال جاءني زيد  
نفسه لانه قد يحتمل  
غير الجنى مجازا

باب العام اذا خلفه

الخصوص

فان لحق هذا العام  
خصوص فقد  
اختلف فيه فقال ابو  
الحسن الكرخي لا  
يتيقن حجة اصلا سواء  
ان الخصوص معلوما  
او مجهولا وقال غيره

ان كان الخصوص  
معلوما يبق العام فيما  
وراء الخصوص على  
ما كان وان كان  
مجهولا يسقط حكم  
العموم وقال بعضهم  
ان كان الخصوص  
معلوما يبق العام فيما  
ورائه على ما كان

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبعض وصار كانه قال ان اخبرني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق  
فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا \* قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط  
اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاول لان العلم عمل القلب  
والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط في حق التبعية في حق الاصل  
اولى ولكن يراد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيها ساقط في حق  
العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله ( والجواب عما احتج  
به الطائفة الاولى ) يعني الواقفية انادعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم  
قطعا عند عدم دليل الخصوص \* لانه محكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق  
صلاحته لارادة الخصوص \* فكان محتملا ان يراد به بعضه اى صالحا في ذاته لذلك وقد  
حققنا هذا في اول باب احكام الخاص \* بما يحسم اى يقطع بالكلية \* باب الاحتمال اى  
صلاحته الان يراد به بعضه \* ليصير محكما اى غير قابل لمعنى آخر يعنى انما يصلح توكيده مع  
انه بدون التوكيد وجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه يحتمل او مشترك  
فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة لخلفائه وتعيينا لبعض مسمياته \* كالخاص  
يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير  
الجنى اى غير جنى زيد بل يحتمل جنى غيره وكتابه \* وانما لم يتعرض لجواب اصحاب  
الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سويتا في موجب العام بين الخبر والامر  
والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهى موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر  
وغيره \* وقول الفارق الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهى عامة قلنا فكذا الاجماع  
منعقد على التكليف باختيار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو  
بيك شئ عليم \* وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الاتجار عن المعاصي  
والانقياد للطاعات ومع التساوى في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

باب العام اذا خلفه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة تميز بعض الجملة بحكم وهذا يقال خص فلان بكذا \* وفي اصطلاح  
هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه \* فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام \*  
وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه \* وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم  
انما هو الخصوص \* وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام \*  
والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افرادة بدليل مستقل مقترن \*  
واحترازا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى  
المعارضة وليس في الصفة ذلك \* ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدور ولهذا  
يجرى الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يطل الاستدلال ( موجب )

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق وتغير باستثناء مجهول بخلافه ويقولنا مقترن من الناسخ  
 فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا وستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله  
 تعالى \* ثم التخصيص يجوز في جميع اللفظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ  
 لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كاستناع النسخ فيه \* ولانه يوهم الكذب وهذا ضيف لان  
 اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا لاوهم والتخصيص ليس من  
 النسخ في شيء \* كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي  
 قال الله تعالى \* ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالرءيم \* واوتيت من كل شيء وقد انت  
 تلك الرياح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالرءيم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء \* واذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين \* احدهما ان العام بعد  
 التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا \* والثاني انه هل يبقى حجة  
 بعد التخصيص ام لا \* اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب  
 ام نفس الاجتماع \* فن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد  
 التخصيص الى ان يذهب التخصيص الى مادون الثلاثة فيصير مجازا \* ومن قال شرطه الاستيعاب  
 قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فردا احدا لان الكل ينفى بانه في بقاء حزنه فلا يبقى  
 عاما ضرورة \* فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال به موهبه بعد التخصيص لانه لم يبق  
 عاما \* وقيل بل هي مشكلة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة  
 شارطى الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص \* وذهب بعض من شرط الاستيعاب  
 الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل  
 التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عايداها كان مجازا \* وفي  
 اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب \* اما الفصل  
 الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه \* فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص  
 منه حجة \* فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابيان في رواية  
 وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف  
 فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او  
 مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصوص اذا كان  
 معلوما \* وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي  
 ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان \* ثم قال منهم ان  
 موجب قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد \*  
 ومن قال منهم ان موجب ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر  
 في العام اصلا \* وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص  
 فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل المخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابوالمين في طريقته \*  
 وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما عرض المصنف عند قوله ( بعامة العمومات ) اى  
 باكثرها \* مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل  
 ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم \* وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل  
 وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بآياته لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجري  
 في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي  
 عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك  
 عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع \* وكذلك اى وكآية السرقة والبيع فنصوص الحدود  
 وهى قوله تعالى الزانية والزاني \* والسارق والسارقة \* والذين يرمون المحصنات \*  
 \* الشيخ والشيخة اذا زنيا \* لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود  
 ما استطعتم \* ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تعلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به \* وفيه  
 اى فيما يخص وهو مواضع الشبهة \* ضرب جهالة اى لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا  
 فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه \* وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل  
 عام سواء خص منه شئ او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله ( والصحيح من مذهبنا  
 الى آخره \* والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد  
 البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان  
 شرط الخيار قد خص منه \* واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام \* الجار  
 احق بصقبة \* وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق  
 بصقبة \* واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع مالم  
 يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح \* وابو  
 حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعيا  
 لان القياس لا يكون موجبا قطعيا فكيف يصلح معارضه لما يكون موجبا قطعيا كذا ذكر شمس  
 الائمة رحمه الله \* وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في النصوص المعلوم لافى المجهول اذ ليس  
 فيما ذكر مخصوص مجهول \* الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في التقويم والذي ثبت عندى  
 من مذهب السلف انه يبنى على عموم بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب  
 للعامة فافروى المذهب في الفصلين فثبت المذهب به قوله (اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم)  
 اى بالعام الذى خص به فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضى الله عنهما في ميراثهما من ابيهما بعموم  
 قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوصاً منه ولم ينكر احد  
 من الصحابة احتجاجا به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج  
 بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة \* وعلى رضى الله عنه احتج على  
 جواز الجمع بين الاختين بتلك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احثنهما آية مع كون

بعامة العمومات لما  
 دخلها من الخصوص  
 وعلى القول الثاني  
 لا يصح الاستدلال  
 بآية السرقة وآية  
 البيع لان مادون ثمن  
 المجن خص من آية  
 السرقة وهو مجهول  
 وخص الربوا من  
 قوله واحل الله البيع  
 وحرم الربوا وهو  
 مجهول وكذلك  
 نصوص الحدود  
 لان مواضع الشبهة  
 منها مخصوصة  
 وفيها ضرب جهالة  
 واختلاف والصحيح  
 من مذهبنا ان العام  
 يبقى حجة بعد  
 الخصوص معلوما  
 كان الخصوص او  
 مجهولا الا ان فيه  
 ضرب شبهة وذلك  
 مثل قول الشافعي  
 في العموم قبل  
 الخصوص ودلالة  
 صحة هذا المذهب  
 اجماع السلف على  
 الاحتجاج بالعموم  
 ودلالة ان في ذلك  
 شبهة اجماعهم على  
 جواز التخصيص  
 بالقياس والآحاد

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان ذلك انحصار اذا كان مجهولا او جيب جهالة في الباقي لان انحصار بمزلة الاستثناء لانه بين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل انحصار نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولا يدري اى القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمزلة جهالة انحصار ووجه القول الثاني ان دليل انحصار اذا كان مجهولا فعلى ما قلنا وان كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل انحصار بمزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له فكثير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث بعد انكاره من المكابرة فكان اجاعا قوله ( وذلك دون خبر الواحد ) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضته خبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس ورجحنا ابو حنيفة رجحه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى يصح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة قوله ( اما الكرخي ) احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا او جيب تخصيصه جهالة في الباقي لان اى فرد عين من الباقي لا يثبت موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه \* وهذا لان دليل المخصوص بمزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في الصيغة لانه بين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء بين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدم الامتثال الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل انحصار الامتثال الاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل التامخ لا دليل انحصار واذا صار كالاستثناء او جيب جهالة الباقي كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لقلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجهول بل يجب التوقف فيه الى تبيين المراد \* واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله واقادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في اقادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدلائل التي يوجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدري اى قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كالوخصص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول \* بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كالورفع من عشرة خسة يبقى الباقي خسة قطعا \* ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جوع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حله على احديها الاولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجازا فيجب التوقف فيه ايضا قوله ( ووجه القول الثاني ) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المعلوم بدليل مستقل بمزلة الاستثناء لانه بين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذلك تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خلا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خلا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعا عند بعضهم

وظننا عند آخرين \* قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مراداً بالكلام اصلاً والعدم لا يعمل \* ولما ادعوا انه يصير مجازاً لان الجواز ما يكون معدولاً عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها تناول الباقي بعد التخصيص كما تناولته قبله \* وان سلمنا انه يصير مجازاً لاننا انه يصير مجازاً لانه ظهر بالدليل انه اريد ما وراء الموضوع كانه لا يعنونه وهو ما ذكرنا من احتياج الصحابة بالعمومات المخصصة في اوراق صورته التخصيص في وجوب الحكم فيما بقي على سبيل العموم \* وقولهم محتمل انه اريد به بعض ما وراء الموضوع قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال الجسر في الخاص قوله ( ووجه القول الآخر ) احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما تناولته العام على خلاف وجهه بحيث لو تأخر كان ناسخاً فاذا كان مقارناً كان بياناً واذا كان كذلك لم يميز به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولاً لان المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ الجمل على ظاهر ما سخم لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم يستقم المعارض لكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص ونقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله \* وهذا بخلاف الاستثناء فانه دخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم اتصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيد لا يفيد شيئاً فاذا كان داخلاً على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولاً بمجهولاً فلا يجب العمل به قبل البيان قوله ( ودليل ما قلنا ) اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ما ذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد انبات الحكم فيما وراء الموضوع لا ان يكون المراد رفع الحكم عن الموضوع بعد ان كان ثابتاً \* ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارناً يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طارياً يجعل نسخاً لا خصوصاً وليس اشتراط المقارنة الا لتحقيق شبهة بالاستثناء من حيث انه بيان مغير \* ويشبه النسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يقدم صيغة العام \* وحكم النسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولاً بل يمنع العمل به ولو كان معلوماً يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولاً لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوماً بقي الباقي على ما كان قطعاً \* فلم يميز الحق اي الحاق دليل الخصوص \* باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر \* بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص \* في كل باب اي في كل نوع من الخصوص والمعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء لان الاصل في التردد بين شيئين واخذ حظه من

ووجه القول الآخر  
ان دليل الخصوص  
لما كان مستقلاً بنفسه  
حتى لو تراخى كان  
ناسخاً على نفسه اذا  
كان مجهولاً لان  
المجهول لا يصلح دليلاً  
بخلاف الاستثناء لانه  
وصف قائم بالاول  
فاوجب جهالة فيه  
وهذا قائم بنفسه  
معارض للاول  
ودليل ما قلنا ان دليل  
الخصوص يشبه  
الاستثناء بحكمه لما  
قلنا انه يبين انه لم  
يدخل في الجملة الا ترى  
انه لا يكون الا مقارناً  
ويشبه النسخ  
بصيغته لانه نص قائم  
بنفسه فلم يميز الحاقه  
باحدهما بعينه بل  
وجب اعتباره في كل  
باب بنظيره

فقلنا اذا كان دليل  
الخصوص مجهولا  
اوجب جهالة في  
الاول بحكمه اذا اعتبر  
بالاستثناء وسقط في  
نفسه بصيغته اذا اعتبر  
بالناسخ وحكمه قائم  
بصيغته فصار الدليل  
مشتبها فلم يطله بالشك

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفهم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في  
مسئلة التي على ما عرف \* وكصدقة الفطر لما كانت مشتلة على معنى القرينة والمؤنة اعتبر كل  
واحد منهما ولم يكتب باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في  
الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء  
المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره \* ولو قال بنظيره او  
قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب  
اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظر ذلك النوع فيعتبر في شبه  
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما  
كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح قوله ( فقلنا اذا كان ) هذا شروع  
من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا  
مناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه \* بحكمه اي  
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام \* اذا اعتبر بالاستثناء اي  
ردليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه \* وسقط اي هذا الدليل  
في نفسه \* بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا  
اي مناولا لمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه \* وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو  
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة \* قائم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه  
لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لان انفصاله عنه  
فيبقى الاول على ما كان \* ويجوز ان يكون \* مناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت  
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبهة باعتبار الحكم والحكم قائم  
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان \* فكأنه رجح جهة سقوط  
دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام \* فصار الدليل اي العام مشتبها لتردده  
بين البقاء والزال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب  
بقائه على ما كان \* فلم يطله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا يبين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه  
شبهة جهالة فارثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم \* ويجوز ان يكون المراد من الدليل  
دليل الخصوص ويكون الضمير المنسوب في فلم يطله مائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص  
مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يطله بالشك واذا لم يطل دليل الخصوص بالشك  
لا يطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم  
ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير مائدا الى العام اي  
فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو  
الوجه والحاصل اننا لا نبتل واحد منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك  
ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كما لم نقود لا يورث منه بالشك ولا يورث



ايضا بالشك قوله ( وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء  
وجهة التسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم \* او مناه وكما  
صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا  
ينبذ بالشك والاحتمال \* وسياق الكلام يدل على هذا الوجه \* لانه اي لان دليل المخصوص  
يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص  
قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل \* وعلى احتمال التعليل بصير مخصوصا اي  
بصير ما تناوله العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام  
وذلك مجهول فارجب جهالة الباقي قوله ( كانه لم يدخل لانه لا على سبيل المعارضة جواب  
سؤال برده عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء  
وكذا لا يجوز تعليل النسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل  
ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما  
يثبت الحكم في غير المخصوص عليه على وفق ما اثبتته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص  
وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البان من حيث الحكم على وجه المعارضة  
فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه \* فاما التسخ فاما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه  
البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد \* وكذا التخصيص ابتداء  
بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استداليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا  
من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مينا اذا لم يصلح مينا كان معارضا له لا محالة  
وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله ( فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه  
عن معارضة النص \* فيصير قدر ما تناوله النص اي العام مجهولا \* او يصير قدر ما تناوله  
النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت غلته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان  
المخصوص مجهولا \* هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار  
صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه التسخ \* فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم  
فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل  
التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما  
وراءه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف \* فدخلت الشبهة  
اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المجهول وهو معنى قوله  
ايضا لان باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون جهة  
وباعتبار حكمه يبق موجبا للحكم قطعاً على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت  
موجبا فلا يطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فوجب العمل دون العلم قوله  
( وهذا ) اي المخصص المعلوم \* بخلاف النسخ اذا ورد معلوما اي تناوله المعلوم \* في بعض  
ما تناوله النص اي العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود نسخ معلوم في البعض لا يغير

وكذلك اذا كان  
المخصوص معلوما  
لانه يحتمل ان يكون  
معلوما وعلى احتمال  
التعليل بصير  
مخصوصا من الجملة  
كانه لم يدخل لانه  
سبيل المعارضة  
لنص فوجب العمل  
به فيصير قدر ما تناوله  
النص مجهولا هذا  
على اعتبار صيغة  
النص وعلى اعتبار  
حكمه لا يوضح التعليل  
لانه شبيه بالاستثناء  
وهو عدم والعدم  
لا يعمل فدخلت  
الشبهة ايضا وقد عرف  
موجبا فلا يطل  
بالاحتمال وهذا بخلاف  
النسخ اذا ورد في  
بعض ما تناوله النص  
معلوما فان الحكم  
فيما بقي لا يغير لاحتمال  
التعليل لان النسخ  
انما يعمل على طريق  
المعارضة لا على تبين  
انه لم يدخل تحت  
الصيغة فيصير العلة  
معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى اخر  
ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخل تحت النقي \* وليس معناه ان احتمال  
التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل  
ليس بوجود ليتغير كافي قوله ( شعر ) ولا ترى الضب بها ينجر \* اي ليس في تلك  
المقازة ضب لينجر لان الضب موجود ولكنه لا ينجر ، وبما ذكرنا خرج الجواب عما  
يقال ينبغي ان لا يعمل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعمل لان  
الناسخ انما لا يعمل احرازاً عن معارضة القياس النص ورفع مائت بالنص بالقياس وقد عدم  
ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعمل لعدم استقلاله وكونه عدماً وقد تحقق الاستقلال  
في دليل الخصوص فيثبت التعليل \* فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ في  
استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه ميئاً ولا يشابه  
في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يمارقهما دليل الخصوص  
فيهما يقبل التعليل لانه من حيث كونه عدماً يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل  
لكن كونه مستبعداً يوجب فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه \* وبين الشيخ رحمه الله في  
شرح التلويح الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في الخصوص المعلوم بهذه  
العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوماً فاحتمال ان يكون معلولاً لان الاصل في النصوص  
التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعمل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء  
والاستثناء للتعفن فكان عدماً والعدم لا يعمل فيثبت احتمال العلة ونعدي حكمه وهو منع الدخول  
تحت العام بارادة المتكلم الى ما بقي فصار في الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص  
وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص \* الا ان بينهما  
فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة  
ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضاً في الخصوص على سبيل الجمالة مدليل ظاهر فيعتبر بخلاف  
الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستدل به فكان اعتباره اعتبار ما في الظاهر وذلك لا يوقف عليه  
فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر ايضاً اصلاً \* واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم  
دون العمل \* الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع  
الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يبطل اصله وههنا عني في العام اذا خص منه شيء وقعت  
الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل  
ان لا يكون موجبا \* وهذا لان النص انما كان معلوماً لا يثبت احتمال التعدد الى ما بقي  
فصار مخصوصاً ايضاً فلا يبقى العام تاماً والاحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن زيل اليقين لانه  
دخل في حد المعارض فبقى العام على عمومته كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه  
عدم الدليل لم يكن ثابتاً بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد  
به \* بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في مع التكم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعليل  
يقع على ما وضع له  
دليل الخصوص  
وهو ان لا يدخل  
تحت الجملة فلا يصير  
معارضاً للنص فاذا  
ثبت الاحتمال فلم  
ينخرج عن الدلالة  
بالشك صار الدليل  
مشكوكاً باصله فاشبه  
دليل القياس فاستقام  
ان يعارضه القياس  
بخلاف ما ثبت بخبر  
الواحد لانه يقين  
باصله فلم يصلح ان  
يعارضه القياس

عدما والعدم لا يعقل فاذا لم يعقل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما بلا شبهة \* وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرير بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا باحتمال ان يكون معلولا لم يجز تفسير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل تين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلنا تحت النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تين لنا ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يكن داخلنا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذنا منهما وهو دليل المخصوص من المسائل \* اما نظير الاستثناء فما اذا جع بين حرو عبد او بين عبد حتى وميت او بين ميتة وذكية او بين خروخل وباعهما بثن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الحر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحى او الذكية او الخلل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما او البيع بالحصصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة كالمو قال بعث منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذ اقسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعث منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هاهنا وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثن واحد \* فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما سمانه فكذا الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخلل بماسمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الاخر لان تأثيره في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس يتبع للآخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبيدين وهلك احدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرطا لقبول العقد في الآخر اذا صح الايجاب فيهما لا يكون المشتري ملحقا بالضرورة بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الآخر وذلك لعدم اذ لم يصح الايجاب في احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هذا \* وابو حنيفة رحمه الله يقول لمسا جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشتري لا يملك قبول العقد في احدهما دون الآخر واشترط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد \* وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى ان الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعته ار جع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما \*

ونظير هذه الجملة  
من الفروع ان البيع  
اذا اضيف الى حر  
وعبد بثن واحد  
والى حتى وميت  
وخر وخل

وقوله فهو باطل يوهى ان العقد لا ينفذ في القن اصلاحا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كافي الحر  
 والمذكور في الاسرار وبسوط الامام السرخسي وبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه  
 ينفذ فاسد الان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون  
 البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اي المسائل التي ذكرناها نظير  
 الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة وانخر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد وزد على  
 العبد والذكية والخلل ابتداء بالخصه كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلم  
 بالباقي بعد الثبوت \* واما نظير التسخيع فهو ما اذا باع عبيد فأت أحدهما قبل التسليم او استحق  
 او وجد أحدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريين فوجدت أحدهما مام ولد صح البيع في الباقي سواء  
 سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لفر رحمة الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام  
 ولد قال لان الاجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في  
 القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر \* وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في  
 العقد لان دخول الادعى في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق أحدهما  
 نفسه فكان بمنزلة ماله استحقه غيره بان باع عبيد فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في  
 الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم \* يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفساد  
 على الاطلاق بل دليل جواز بيع المدبر من نفسه وبديل ان القاضى اذا قضى بجواز  
 بيع المدبر ينفذ قضاؤه \* وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره  
 برضاه جائز في اوضح الروايتين \* وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى  
 القاضى بجواز بيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمة الله \* واذا  
 ثبت ان الحمل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي في غير محله لا ينفذ عرفنا  
 انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الاجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك  
 للشترى صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة التسخيع لانهم خرجوا بعد الدخول \* وبقي  
 العقد صحيحا في الآخر لان الجهالة بامر مارض اذا ثبت كنهه كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن  
 بامر مارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبيد قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في  
 الجى بمحضته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم  
 (قلنا) الفائدة تصحيح كلام الماقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر  
 قوله (ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط  
 اضافة الشيء الى سببه كزكوة المال وحج البيت اي الخيار الذي يثبت بسبب الشرط \*  
 ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبل اضافة الشيء الى سببه كمال الزكوة وقت الصلاة  
 اي الشرط الذي يوجب الخيار ويثبت \* واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع  
 السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من  
 بعد ان شاء الله تعالى \* ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه التسخيع فيه

فهو باطل لان احدهما  
 لم يدخل تحت العقد  
 ففي الآخر وحده  
 ابتداء بمحضته  
 وكذلك اذا قل بعت  
 منك هذين العبيد  
 بالف درهم الا هذا  
 بمحضته من الالف  
 فصارت هذه الجملة  
 نظير الاستثناء

كاجتما عهما في دليل الخصوص فن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبهها بالاستثناء  
في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالقبح كان نظيرا  
للتاسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل  
بشبه دليل الخصوص في العام قوله ( اذا باع عبيدين ) هذه المسئلة على اربعة اوجه \*  
احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعث هذين العبيدين بالف على اتي  
بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط  
الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول  
ابتداء \* واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن  
ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة و جهالة الثمن يمنع صحة العقد  
وصار كالمو قال بعث هذين العبيدين بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما  
وذلك باطل كذا هذا \* والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعثتهما  
بالف كل واحد منهما بخمس مائة على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا  
لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كالمو  
قال بعث هذين العبيدين بالف الا احدهما بخمس مائة \* والثالث ان يعين الذي فيه الخيار  
ولا يفصل الثمن بان قال بعثتهما بالف على اتي بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد  
ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعثتهما بالف الا هذا بما يخصه  
من الالف فيبقى ثمن الشاق مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ابو  
زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما  
تبقى في الآخر على الصحة لان العقد بينهما منعقد اذا ايجاب تناولهما جميعا وهما محلان  
لبيع واسمية صححت جلة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فنع ثبوت الحكم في احدهما  
فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صححت تسمية جلة الثمن فكانت  
الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كافي القن والمدير \* الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب  
اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على  
الحكم لكن العقد انما منعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم  
وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فلو وجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب  
قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لالضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان  
لم يكن في حق الحكم كافي بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق  
الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدير مع القن لان الايجاب تناولهما وانما  
امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لابنص قائم منع ثبوت الحكم فيه ومثبت ضرورة لا يظهر  
حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة \* وذكر  
في لائحة اخرى الفرق بين المدير والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدير داخل

واذا باع عبيدين فأت  
احدهما قبل التسليم  
او استحق او وجد  
مدبرا او مكاتباصح  
البيع في الباقي لان  
الآخر دخل في البيع  
وكذلك المدير  
والمكاتب يدخلان  
في البيع وانما  
امتنع الحكم صيانة  
لحقهما فصار الآخر  
باقيا في العقد بحصته  
فصار هذا من قسم  
دليل النسخ ونظير  
دليل الخصوص  
مسئلة خيار الشرط  
قال في الزيادات في  
رجل باع عبيدين بالف  
درهم على انه بالخيار  
في احدهما ان البيع  
لا يصح حتى يعين  
الذي فيه الخيار ويسمى  
ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كاذكرنا ولكنه يخرج بعد ما دخل فيصير  
الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت  
في الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الاستدأء فيمنع صحة \* وكان القياس ان  
لا تدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان  
المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فآثر الفساد في بيع القن مع المدبر المانع مقترن  
بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر الفساد \* والى الوجه الثالث الذى بيناها اشار الشيخ بقوله  
فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او المبيع ولم يعين  
الاخر \* والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين  
العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه وبصح  
العقد في هذا الوجه ويلزم في الذى لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية \*  
ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصص  
كاذكرنا في الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في الذى جعل فيه  
الخيار شرطا فاسدا في الذى لم العقد فيه كما جعلناه في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى  
حنيفة رحمه الله لاننا جماعناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكاه من الميتة والحر لم يدخل  
في العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول  
غير المبيع لان العقد في المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد  
لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنعه من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه  
في المبيع لاني غير المبيع فكان شرطا صحيحا فاسدا فلا يمنع صحة العقد ( فان قيل ) فهلا  
علمتم بالشبهين جميعا في كل مسألة كما فعلتم في دليل الخصوص والعمل بشبه النسخ يوجب  
جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن فصلا ( قلنا ) لان العمل بهما لا يمكن  
في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص \* اما في الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدي  
الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبد لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه  
واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لم يلزم العقد في العبد كالمولم يوجد الخيار اصلا  
وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز \* ولاننا عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان  
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبد ولم يكن منعقدا فلا  
يعقد بالشك \* وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم  
العقد في الذى لا خيار فيه وكون الجهالة في الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضى الامام  
رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا \* واما الوجه الرابع  
فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان في  
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه شبهه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن  
ولم يعين الذى فيه  
الخيار او عين احدهما  
ولم يعين الاخر لم  
يجز البيع لان الخيار  
لا يمنع الدخول في  
الاجحباب ويمنع  
الدخول في الحكم  
فصار في السبب نظير  
دليل النسخ وفي  
الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسألة الزيادة مع اوجهها الاربعة توضيحاً ثم اقام  
الدليل على مجموع ما ذكر في وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بين  
الاجوه الاربعة على الشبهين بقوله فقيل لا بد من كذا بيان تفرع الاجوه الثلاثة على شبه  
الاستثناء وقوله واذا وجد التمين في آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه  
النسخ بقوله ( فقيل لا بد ) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من  
اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد  
واحد منهما لم يحز البيع كما لا يجوز بيع الحر والعبد الذي هو  
من اشياء الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون  
الحاق الاجوه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز  
فيناسب الدليل المدلول \* او تقديره فقيل  
لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه  
لجواز بيع الحر والعبد عندهما  
فاذا لم يوجد الاعلام  
لم يثبت الجواز  
والله اعلم

فقيل لا بد من اعلام  
الثمن والمبيع لجواز  
البيع بمنزلة الحر  
والعبد واذا وجد  
التمين واعلام  
الخصصة صح البيع  
ولم يعتبر الذي  
شرط فيه الخيار  
شرطاً فاسداً في الآخر  
بخلاف الحر والعبد  
وما شاكل ذلك في  
قول ابي حنيفة رحمه  
الله انه يعتبر شرطاً  
فاسداً في الآخر  
لا محالة فيفسده  
البيع والله اعلم

فهرست جلد الاول من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	مجله
٧	بيان الاختلافات في تعريف العلم
٨	بيان كون الفقه الاكبر من مؤلفات امامنا الاعظم رحمه الله وبيان بعض عباراته
٩	بيان توغل الامام الاعظم بعمق الكلام ثم تركه اية وتوغله بعمق الفقه
١١	بيان نزاع الامام الاعظم من جهة بن صفوان رئيس الجهرية
١٣	بيان معنى الفقه والحكمة
١٤	بيان حال علماء زماننا وذهمهم
١٥	بيان معنى الرباني والاذنار ولفظ عليا وقصوى
١٦	بيان اجتماع مالك بن النسيم مع ابي حنيفة رحمه الله وبحث معه واقربه بانه افقه منه ومدح كتبه
١٧	صديق ارتضا لبن شاة لا يثبت بينهما حرمة الرضاع
١٨	معنى التوفيق والتوكل والاناة والتوبة
١٩	اصول الشرع ثمانية الكتاب والسنة والاجماع
٢٠	معنى الاستنباط
٢٠	بيان التعريف اللفظي والرمزي والحقيقي
٢١	تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي آة
٢٣	الاختلاف في البسملة اليها من القرآن ام لا
٢٣	القرآن عبارة عن النظم والمعنى جميعا
٢٤	الاختلاف في جواز قراءة القرآن بالفارسية
٢٦	اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام الشرع الاول في وجوه النظم صيغة ولفظ والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسخ تفصيل ذلك الاقسام الاربعة
٣٠	اصل الشرع الكتاب والنسبة
٣٠	تعريف الخاص
٣٣	تعريف العام
٣٥	الاختلاف في ان لفظ الشيء عام او مشترك
٣٧	تعريف المشترك وبيان ان المتصف بالعموم حقيقة هو اللفظ
٣٩	الاختلاف في خلاف الاصل
٤٠	يجوز عند الشافعي والباقلاني وجاعة من المعترلة ان يراد بالمشارك كل واحد من المعاني
٤٣	المجل قبحان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربا وما له ظهور من وجه كالمشرك
٤٣	تعريف المؤول
٤٥	بيان الفرق بين التفسير والتأويل
٤٦	بيان المراد من قول ابي حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب وقول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تعريف الظاهر والنص
٤٧	قوله تعالى فانكمحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر التحليل والتعريم نص للفصل بين البيع والربا حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه بقينا عاما كان او خاصا وكذلك حكم النص عاما كان او خاصا
٤٩	موجب الظاهر والنص متنى عند اصحاب الشافعي وقطعي عندنا
٤٩	تعريف المفسر
٤٩	تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع احل لكم ما وراء ذلك مع قوله تعالى فانكمحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع ومن السنة قوله عليه السلام لاصولة الابفاعمة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة
٥٦	تعريف المحكم
٥٢	تعريف الملقى
٥٢	تعريف المشكل
٥٣	تعريف المجمل
٥٥	تعريف التشابه
٥٧	بيان الحكمة في ازالة الايات المتشابهات
٥٨	بيان الحروف المقطعات في اوائل السور
٥٩	الله تعالى مر في نفسه ولغيره وعله الرؤية الوجود عندنا
٦٠	اثبات اليد والوجه لله تعالى حق معلوم باصله متشابه بوصف وسبب تسمية المعترلة معطلة
٦١	تعريف الحقيقة
٦٢	تعريف المجاز
٦٣	لا يعرف ولا يوجد الحقيقة الا بالسمع بخلاف المجاز
٦٥	تعريف الصرع والكنية
٦٦	الفرق بين المجاز والكنية



مجلد	مجلد
١١٨ بيان ان العبد مجبور في اختياره	٦٧ الدال بالمبارة والاشارة
١١٩ الامر اذا ريد به الاباحة او التدب هل هو حقيقة او مجاز	٧٢ اقل مدة الحبل ستة اشهر
١٢٢ الفرق بين العموم والتكرار	٧٣ الدال بالدلالة
١٢٣ الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا بشرط او مطلقا او مخصوصا بوصف	٧٣ ولد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
١٢٣ لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر	٧٥ الدال بالاقضاء
١٢٩ الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع	٧٦ عموم مقتضى جاز عند الشافعي لا عندنا
١٣٣ بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والاقضاء	٧٨ الفرق بين المحذوف والمضمر
١٣٣ الاداء ثلاثة اقسام وكذا القضاء	٧٩ حكم الخاص افادة مدلوله قطعيا وقينا
١٣٨ الاختلاف في ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الاداء	٨٠ معنى القراء وعندنا وعند الشافعي
١٤٩ القضاء اما بمثل معقول او بمثل غير معقول	٨٠ بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
١٥٠ النيابة والبدل عن المحج	٨٢ بعض ما يتعلق باصول الطواف
١٥٥ ما يتعلق باسقاط الصلوة	٨٣ آية مسح الرأس بمثل
١٦٧ القضاء بمثل معقول نوعان	٨٣ من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
١٧٦ القضاء بمثل غير معقول	٨٣ هل يلزم النية في الضوء والفعل ام لا
١٨٠ مما يتقوم بالمال بضع المرأة تمطيا لظفره	٨٣ اختلاف العلماء في وجوب الولاة والترتيب في الوضوء
١٨٠ لا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول	٨٤ الادلة السميعة اربعة اقسام قطعي الثبوت والدلالة وقطعي الثبوت غلبي الدلالة وغلبي الثبوت قطعي الدلالة وغلبي الثبوت والدلالة
١٨٠ سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول	٨٤ انما الاعمال بالنيات غلبي الثبوت والدلالة حديث المسيلة
١٨١ القضاء الذي في حكم الاداء	٨٦ اشتراط الوطئ للتحليل
١٨٢ ومن حكم الشريعة في باب الامر ان المأمور بوصف بالحسن	٨٨ حديث لمن الله المحلل والمحلل له وجواز لمن النبي عليه السلام
١٨٣ الحسن من موجبات الامراء من مدلولاته	٨٩ الطلاق مرتان خاص
١٨٤ المأمور نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والاوّل ثلاثة اضرب تفصيل الايمان	٩١ اول الخلع في الاسلام
١٨٧ الزكاة والصوم والحج حسن لمعنى في غيره	٩٥ والسارق والسارقة خاص
١٨٧ لو صلى الكافر منفردا لا يحكم بانلامه	١٠١ تعريف الامر
١٨٩ بيان سبب جواز التيمم في صلوة العيد والمنافاة مع وجود الماء	١٠٦ بيان لفظ الامر وجمعه
١٨٩ بيان حسن الوضوء والسعي الى الجمعة والمجاهة وصلوة المنافاة	١٠٧ بيان معان الامر
	١١٠ معنى لفظ سائر
	١١٠ ما يتعلق بخطاب كن فيكون
	١١٢ وجود الموجودات بخطاب كن او بكلامه الاذلي
	١١٥ الفرق بين الامر التكويني والتكليفي
	١١٥ استعمال لفظ المخالف بالوعن

صيفه	صيفه
١٩١ القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما	٢٦٤ سفر المعصية ليس سيلا لرخصة
لزمه شرط لو جوب الاداء لا لنفس	٢٦٨ الميتة وجلدها ليس بمال متقوم
الوجوب	٢٧١ بيان الحكمة في فرضية الصوم وسبب
١٩١ بيان الاختلافات في جواز التكليف بما لا	فرضية الصوم في النهار
يطلق	٢٧٥ سبب حرمة صوم العيد
١٩٨ بعض ما يتعلق بصلوة الجمعة	٢٧٧ سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والغروب
٢٠١ القدرة المكسرة والممكنة	٢٨٢ التكاح بغير شهود منهي
٢٠٢ الزكاة تسقط بهلاك النصاب	٢٨٣ تكاح المحارم
٢١١ صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس	٢٩١ باب معرفت احكام الصوم
وذهاب الفتي	٢٩١ العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً
٢١٢ العبادات نوعان مطلقة وموقته والموقته	ويقتنا
انواع	٢٩١ العام اذا كان متأخراً يجوز ليختمها
٢١٣ الوقت ظرف للوذي وشرط للاداء وسبب	كافي حديث العرينين
للو جوب	٢٩٤ تخصيص العام بخبر الواحد او القياس
٢١٦ سبب مقارضة الاستطاعة للفعل	بجائز ام لا
٢١٩ الواجب الموسع	٢٩٤ بيان ان القاضي الشهيد اثنان
٢٢١ وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب	٢٩٦ هل يجوز اكل متروكة التسمية
عندنا كما في النائم	٢٩٨ موجب العام عند الشافعي ظني كالقياس وخبر
٢٢٢ بعض ما يتعلق بالصوم والصلوة والحج	الواحد ولهذا جوز تخصيص العام
٢٢٦ ماوجب ناقصاً يؤدي ناقصاً	بهما
٢٢٧ المزرعة شغل كل الوقت بالعبادة	٢٩٩ بيان مذاهب الواقعية في العام
٢٣٠ وقت الصوم معيار	٣٠٤ موجب العام قطعي ام لانيه اختلاف
٢٣٤ النية ليست بشرط في صوم رمضان عند	٣٠٦ العام بعد التخصيص هل يبقى حجة
زفر	٣٠٦ بيان معنى التخصيص
٢٣٦ معنى العبادة والفرص	٣٠٧ التخصيص يقع في الخبر والامر والنهي
٢٤١ بيان علة افضلية النية من الليل في صوم	بعض ما يتعلق بالربا
الفرص	٣٠٨ ومن الاحتجاج بالعام الذي خص منه البعض
٢٤٣ اداء العبادة في وقتها مع نقصان اولى من	احتجاج فاطمة على ابي بكر رضي الله عنهما في ميراثها
القضاء كاداء العصر وقت الاجرار اولى من	من ايها بموم قوله تعالى يومئذ الله في
قضائه بمد المغرب	اولادكم واحتجاج على رضي الله عنه بموم
٢٤٧ بيان الوقت الذي جعل معياراً لاميها	قوله تعالى او ما ملكتم ايمانهم على جواز الجمع
٢٤٨ وقت حج الاسلام مشكل بين التسوية	بين الاثنين بملك اليمين مع انهما مخصصان
والتضيقة	٣١٤ دخول الشيء في العقد بصفة المالية
٢٥٤ الامر المطلق عن الوقت على التراخي خلافاً	والتقوم
للكرخي	٣١٤ بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا
٢٥٥ ألظن عن اماره دليل من دلائل الشرع	٣١٥ خيار الشرط
كالاجتهاد يجوز بناء الحكم عليه	تمت فهرست الجلد الاول
٢٥٦ باب النهي	
٢٦١ حرمة المصاهرة تثبت بالزنا	
٢٦٣ سبب عدم لزوم الطلاق في الحيض او في	
طهر جامعها فيه	